ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année — Janvier-Février 1962 — N° 369

864 TAVELLANA

LE CHRIST PRÊTRE ET ROI [1]

Parmi les nombreux symboles qui ont été appliqués au Christ, et dont beaucoup se rattachent aux traditions les plus anciennes, il en est qui représentent surtout l'autorité spirituelle sous tous ses aspects, mais il en est aussi qui, dans leur usage habituel, font plus ou moins allusion au pouvoir temporel. C'est ainsi que, par exemple, on trouve fréquemment placé dans la main du Christ le « Globe du Monde », insigne de l'Empire, c'est-à-dire de la Royauté universelle. C'est que dans la personne du Christ, les deux fonctions sacerdotale et royale, auxquelles sont attachés respectivement l'autorité spirituelle et le pouvoir temporel, sont véritablement inséparables l'une de l'autre ; toutes deux lui appartiennent éminemment et par excellence, comme au principe commun dont elles procèdent l'une et l'autre dans toutes leurs manifestations.

Sans doute, il peut sembler que, d'une façon générale, la fonction sacerdotale du Christ ait été plus particulièrement mise en évidence ; cela se comprend, car le spirituel est supérieur au temporel, et le même rapport hiérarchique doit être observé entre les fonctions qui leur correspondent respectivement. La royauté n'est vraiment de « droit divin » qu'autant qu'elle reconnaît sa subordination à l'égard de l'autorité spirituelle, qui seule peut lui conférer l'investiture et la consécration lui donnant sa pleine et entière légitimité. Cependant, à un certain point

(1) [Article paru en mai-juin 1927, dans la revue *Le Christ-Roi*, à Paray-le-Monial.]

de vue, on peut aussi envisager les deux fonctions sacerdotale et royale comme étant, en quelque sorte, complémentaire l'une de l'autre, et alors, bien que la seconde, à vrai dire, ait son principe immédiat dans la première, il y a pourtant entre elles, lorsqu'on les envisage ainsi comme séparées, une sorte de parallélisme. En d'autres termes, dès lors que le prêtre, d'une façon habituelle, n'est pas roi en même temps, il faut que le prêtre et le roi tirent leurs pouvoirs d'une source commune ; la différence hiérarchique qui existe entre eux consiste en ce que le prêtre reçoit son pouvoir directement de cette source, tandis que le roi, en raison du caractère plus extérieur et proprement terrestre de sa fonction, ne peut en recevoir le sien que par l'intermédiaire du prêtre (1). Celui-ci, en effet, joue véritablement le rôle de « médiateur » entre le Ciel et la Terre ; et ce n'est pas sans motif que la plénitude du sacerdoce a reçu le nom symbolique de « pontificat », car, ainsi que le dit saint Bernard, « le Pontife, comme l'indique l'étymologie de son nom, est une sorte de pont entre Dieu et l'homme » (2). Si donc on veut remonter à l'origine première des pouvoirs du prêtre et du roi, ce n'est que dans le monde céleste qu'on peut la trouver ; cette source primordiale d'où procède toute aurorité légitime, ce Principe en lequel résident à la fois le Sacerdoce et la Royauté suprêmes, ce ne peut-être que le Verbe Divin.

Donc, le Christ manifestation du Verbe en ce monde, doit être réellement prêtre et roi tout ensemble ; mais,

(1) [Sur ce point, pour le moment, nous rappelerons cependant que selon Dante l'« autorité impériale dépend immédiatement du sommet de toute réalité, c'est-à-dire de Dieu » (*De la Monarchie*, trad. B. Landry, Livre III, ch. XIII), et l'« autorité temporelle du monarque descend sur lui de la source universelle de l'autorité sans aucun intermédiaire » (*ibid.* ch. XVI). Mais Dante ajoute, et ce sont les dernières paroles de son livre : « La vérité de ce (dernier) point ne doit pas être entendue dans un sens si rigoureux, que le Prince Romain ne soit en rien soumis au Pontife Romain ; car la félicité temporelle est ordonnée d'une certain façon à la félicité immortelle. César doit avoir pour Pierre le respect d'un fils aîné pour son père ; illuminé par la lumière de la grâce paternelle, il éclaire avec plus de force la surface du monde, monde dont il a reçu le gouvernement de Celui qui est le gouverneur de toutes les choses spirituelles et temporelles. » *Note de la Rédaction des Etudes Traditionnelles.*]

(2) *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

chose qui peut sembler étrange à première vue, sa filiation humaine paraît le désigner tout d'abord pour la fonction royale et non pour la fonction sacerdotale. Il est appelé le « Lion de la tribu de Juda » ; le lion, animal solaire et royal emblème de cette tribu plus spécialement de la famille de David qui est la sienne devient ainsi son emblème personnel. Si le sacerdoce a la prééminence sur la royauté, comment se fait-il que le Christ soit issu de cette tribu royale de Juda et de cette famille de David et non de la tribu sacerdotale de Lévi et de la famille d'Aaron ? Il y a là un mystère dont saint Paul nous donne l'explication en ces termes : « Si le sacerdoce de Lévi, sous lequel le peuple a reçu la loi avait pu rendre les hommes justes et parfaits, qu'aurait-il été besoin qu'il se levât un autre prêtre qui fut appelé prêtre selon l'ordre de Melchissedec, et non pas selon l'ordre d'Aaron ? Or, le sacerdoce étant changé, il faut nécessairement que la loi soit aussi changée. En effet celui dont ces choses sont prédites est d'une autre tribu, dont nul n'a jamais servi à l'autel, puisqu'il est certain que notre Seigneur est sorti de Juda, qui est une tribu à laquelle Moïse n'a jamais attribué le sacerdoce. Et ceci paraît encore plus clairement en ce qu'il se lève un autre prêtre selon l'ordre de Melchissedec, qui n'est point établi par la loi d'une ordonnance et d'une succession charnelle, mais par la puissance de sa vie immortelle, ainsi que l'Ecriture le déclare par ces mots : « Tu es prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec » (1).

Ainsi le Christ est prêtre, mais par droit purement spirituel ; il l'est suivant l'ordre de Melchissedec, et non selon l'ordre d'Aaron, ni par le fait de la « succession charnelle » ; en vertu de celle-ci, c'est la royauté qui lui appartient, et celà est bien conforme à la nature des choses. Mais, d'ailleurs, le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec implique aussi en lui-même la royauté ; c'est ici, précisément, que l'un et l'autre ne peuvent être séparés, puisque Melchissedec est, lui aussi, prêtre et roi à la fois, et qu'ainsi il est réellement la figure du Principe en lequel les deux pouvoirs sont unis, comme le sacrifice qu'il offre avec le pain et le vin est la figure même de l'Eucharistie. C'est en raison de cette double préfiguration

(1) *Epître aux Hébreux*, VII, 11-17.

que s'applique au Christ la parole des Psaumes : « *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchissedec* » (1).

Rappelons le texte du passage biblique où est relaté la rencontre de Melchissedec avec Abraham : « Et Melchissedec, roi de Salem, fit apporter du pain et du vin; et il était prêtre du Dieu Très-Haut. Et il bénit Abram (1 *bis*), disant : Béni soit Abram du Dieu Très-Haut, possesseur des Cieux et de la Terre ; et béni soit le Dieu Très-Haut, qui a livré tes ennemis entre tes mains. Et Abram lui donna la dîme de tout ce qu'il avait pris » (2). Et voici en quels termes saint Paul commente ce texte : « Ce Melchissedec, roi de Salem, prêtre du Dieu Très-Haut, qui alla au devant d'Abraham lorsqu'il revenait de la défaite des rois, qui le bénit, et à qui Abraham donna la dîme de tout le butin ; qui est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice (3), ensuite roi de Salem ; c'est-à-dire roi de la Paix ; qui est sans père, sans mère, sans généalogie, qui n'a ni commencement ni fin de sa vie, mais qui est fait ainsi semblable au Fils de Dieu ; ce Melchissedec demeure prêtre à perpétuité » (4).

Or Melchissedec est représenté comme supérieur à Abraham puisqu'il le bénit, et, « sans contredit, c'est l'inférieur qui est béni par le supérieur » (5) ; et de son côté, Abraham reconnaît cette supériorité, puisqu'il lui donne la dîme, ce qui est la marque de sa dépendance. Il en résulte que le sacerdoce selon l'ordre de Melchissedec est supérieur au sacerdoce selon l'ordre d'Aaron, puisque c'est d'Abraham qu'est issue la tribu de Lévi et par conséquent la famille d'Aaron.

C'est ce qu'affirme encore saint Paul : « Ici (dans le sacerdoce lévitique), ce sont les hommes mortels qui perçoivent les dîmes ; mais là c'est un homme dont il est

(1) *Psaume* CIX, 4.

(1 *bis*) C'est plus tard seulement que le nom d'*Abram* fut changé en *Abraham* (*Genèse*, XVII).

(2) *Genèse*, XIV, 18-20.

(3) C'est en effet ce que signifie littéralement *Melki-Tsedeq* en hébreu.

(4) *Epître aux Hébreux*, VII, 1-3.

(5) *Ibid.*, VII, 7.

attesté qu'il est vivant. Et Lévi lui-même qui perçoit la dîme (sur le peuple d'Israël), l'a payée, pour ainsi dire de la personne d'Abraham, puisqu'il était encore dans Abraham son aïeul lorsque Melchissedec vint au-devant de ce patriarche » (1). Et cette supériorité correspond à celle de la Nouvelle Alliance sur l'Ancienne Loi : « Autant qu'il est constant que ce sacerdoce n'a pas été établi sans serment (car, au lieu que les autres prêtres ont été établis sans serment, celui-ci l'a été avec serment, Dieu lui ayant dit : Le Seigneur a juré, et son serment demeurera immuable, que tu seras prêtre éternellement selon l'ordre de Melchissedec ; autant il est vrai que l'alliance dont Jésus est le médiateur et le garant est plus parfaite que la première » (2).

Nous avons tenu à rappeler ici ces textes essentiels, sans prétendre d'ailleurs développer toutes les significations qui y sont contenues, ce qui entraînerait bien loin, car il y a là des vérités d'un ordre très profond et qui ne se laissent pas pénétrer immédiatement, ainsi que saint Paul a soin de nous en avertir lui-même : « Nous avons à ce sujet beaucoup de choses à dire, et des choses difficiles à expliquer, parce que vous êtes devenus lents à comprendre. » (3). Que dirait-il aujourd'hui, où les choses de ce genre sont devenues entièrement étrangères à l'immense majorité des hommes, dont l'esprit s'est tourné exclusivement vers les seules réalités du monde matériel, ignorant de parti pris tout ce qui dépasse de domaine étroitement limité ?

Ce que nous avons voulu montrer surtout, c'est que l'ordre de Melchissedec est à la fois sacerdotal et royal et que par conséquent, l'application au Christ des paroles de l'Ecriture qui s'y rapportent constitue l'affirmation expresse de ce double caractère. C'est aussi que l'union des deux pouvoirs en une même personne représente un principe supérieur à l'un et l'autre des ordres où s'exerce respectivement ces deux mêmes pouvoirs considérés séparément ; et c'est pourquoi Melchissedec est vraiment par tout ce qui est dit de lui « fait semblable au Fils de

(1) *Ibid.*, VII, 8-10.

(2) *Ibid.*, VII, 20, 22.

(3) *Ibid.*, V, II.

Dieu » (1). Mais le Christ, étant lui-même le Fils de Dieu, n'est pas seulement la représentation de ce principe des deux pouvoirs ; il est ce principe même dans toute sa réalité trancendante, « par la puissance de sa vie immortelle » ; toute autorité a sa source en lui parce qu'il est le Verbe Eternel » par qui toutes choses ont été faites », comme le déclare saint Jean au début de son Evangile, et que « rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui ».

A ces points de vue fondamentaux, nous ajouterons seulement quelques observations complémentaires ; et, tout d'abord, il importe de remarquer que la Justice et la Paix, qui sont, comme on l'a vu, les attributs de Melchissedec, suivant la signification de son nom même et du titre qui lui est donné, sont aussi des attributs qui conviennent éminemment au Christ, qui est appelé notamment « Soleil de Justice » et « Prince de la Paix ». Il faut dire aussi que ces idées de la Justice et de la Paix ont, dans le Christianisme comme dans les traditions anciennes et spécialement dans la tradition judaïque, où elles sont fréquemment associées, un sens très différent de leur sens profane et qui nécessiterait une étude approfondie (2).

Une autre remarque, qui peut paraître singulière à ceux qui ne connaissent pas le génie de la langue hébraïque, mais qui n'est est pas moins importante, est celle-ci : Melchissedec est prêtre du Dieu Très-Haut, *El Elion ;* et *El Elion* est l'équivalent *d'Emmanuel,* ces deux noms ayant exactement le même nombre (3). Cette équivalence indique qu'il s'agit de deux désignations du même principe divin, envisagé seulement sous deux rapports différents : dans le monde céleste il est *El Elion ;* quant à sa

(1) L'union des deux pouvoirs pourrait même, en raison de leurs rapports respectifs avec les deux ordres divins et humain, être regardée en un certain sens comme préfigurant l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Christ.

(2) Cette différence est affirmée nettement par certains textes évangéliques, par exemple celui-ci : « Je vous laisse la paix, je vous donne ma paix ; je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (Saint Jean, XIV, 27).

(3) En hébreux, chaque lettre de l'alphabet a une valeur numérique ; et la valeur numérique d'un nom est la somme de celles des lettres dont il est formé ; ainsi le nombre des deux noms *El Elion* et *Emmanuel* est 197.

manifestation dans le monde terrestre il est *Emmanuel* (« Dieu avec nous » ou « Dieu en nous »). Il en résulte la conséquence que voici : le sacerdoce de Melchissedec est le sacerdoce d'*El Elion ;* le sacerdoce chrétien, qui est une participation du sacerdoce même du Christ, est celui d'*Emmanuel ;* si donc *El Elion* et *Emmanuel* ne sont qu'un seul et même principe, ces deux sacerdoces aussi n'en sont qu'un et le sacerdoce chrétien, qui d'ailleurs comporte essentiellement l'offrande eucharistique sous les espèces du pain et du vin, est véritablement « selon l'ordre de Melchissedec ».

Enfin Melchissedec n'est pas le seul personnage qui, dans l'Ecriture, apparaisse avec le double caractère de prêtre et de roi ; dans le Nouveau Testament, en effet, nous retrouvons aussi l'union de ces deux fonctions dans les Rois-Mages, ce qui peut donner à penser qu'il y a un lien très direct entre ceux-ci et Melchissedec, ou, en d'autres termes, qu'il s'agit dans les deux cas de représentants d'une seule et même autorité. Or les Rois-Mages, par l'hommage qu'ils rendent au Christ et par les présents qu'ils lui offrent, reconnaissent expressément en lui la source de cette autorité dans tous les domaines où elle s'exerce : le premier lui offre l'or et le salue comme roi ; la seconde lui offre l'encens et le salue comme prêtre ; enfin le troisième lui offre la myrrhe ou le baume d'incorruptibilité (1) et le salue comme prophète ou maître spirituel par excellence, ce qui correspond directement au principe commun des deux pouvoirs sacerdotal et royal. L'hommage est ainsi rendu au Christ, dès sa naissance humaine, dans les « trois mondes » dont parlent toutes les doctrines orientales : le monde terrestre, le monde intermédiaire et le monde céleste ; et ceux qui le lui rendent ne sont autres que les dépositaires authentiques de la Tradition primordiale, les gardiens du dépôt de la Révélation faite à l'humanité dès le Paradis terrestre. Telle

(1) Les arbres à gommes ou résines incorruptibles jouent un rôle important dans le symbolisme, avec le sens de résurrection et d'immortalité ; en particulier, ils ont été pris parfois, à ce titre, comme emblèmes du Christ. Il est vrai qu'on a donné aussi à la myrrhe une autre signification, se rapportant exclusivement à l'humanité du Christ ; mais nous pensons qu'il s'agit là d'une interprétation toute moderne, dont la valeur au point de vue traditionnel est assez contestable.

est du moins la conclusion qui, pour nous, se dégage très nettement de la comparaison des témoignages concordants que l'on rencontre, à cet égard, chez tous les peuples ; et d'ailleurs, sous les formes diverses dont elle se revêtit au cours des temps, sous les voiles plus ou moins épais qui la dissimulèrent parfois aux regards de ceux qui s'en tiennent aux apparences extérieures, cette grande Tradition primordiale fut toujours en réalité l'unique vraie Religion de l'humanité tout entière. La démarche des représentants de cette Tradition, telle que l'Evangile nous la rapporte, ne devrait-elle pas, si l'on comprenait bien de quoi il s'agit, être regardée comme une des plus belles preuves de la divinité du Christ, en même temps que comme la reconnaissance décisive du Sacerdoce et de la Royauté suprêmes qui lui appartiennent véritablement « selon l'ordre de Melchissedec » ?

René GUÉNON.

LA PRASHNA UPANISHAD
et son Commentaire
par Shankarâchârya

(*suite*) (1)

MAINTENANT LA SIXIEME QUESTION

I. Alors Sukéshas Bhâradvâja demanda : Vénérable...

Sh. — On a expliqué précédemment que l'univers entier, caractérisé par la cause et l'effet est résorbé dans le suprême Impérissable au moment du sommeil profond. Par implication logique, lors de la dissolution cyclique, l'univers est pareillement résorbé dans cet Impérissable d'où il est produit, un effet ne pouvant se résorber dans autre chose que sa cause. On a aussi expliqué (III-3) que « le *prâna* naît de l'*Atmâ* » et il ressort de toutes les Upanishads que le bien suprême (dans la sphère de la dualité) résulte de la connaissance (effective) de ce qui constitue la racine de l'univers. Ensuite, on a déclaré (IV-10) que « celui-là connaît tout et ainsi devient tout ». Il reste à expliquer où cet Impérissable, cette vérité appelée *Purusha*, doit être appréhendé. Dans cette intention on introduit la présente (et dernière) question avec un récit qui souligne la difficulté de cette connaissance afin de susciter un effort tout particulier chez ceux qui aspirent à la Délivrance (2).

... Hiranyanâbha, prince de Kosala, s'étant appro-

(1) Voir *E.T.* depuis mai-juin 1961.

(2) Anandagiri : Pour montrer que l'Impérissable assume la nature de cause (de l'univers), on déclare que c'est en lui précisément qu'a lieu la dissolution (de cet univers), car la nature de cause appartient à ce en quoi l'effet se dissout. Quelle est l'utilité de pareilles considérations ? La Délivrance correspond à la connaissance du Soi et non à la connaissance de la cause (originelle), néanmoins, assimilant le Soi à cette cause (à titre de prémisse), on établit (ensuite) sa nature non duelle en le dissociant de la causalité moyennant l'inexistence de l'effet (au regard de la réalité absolue). C'est d'une telle connaissance que résulte le (véritable) bien suprême.

ché, m'a posé cette question : « Bhâradvâja, connais-tu le *Purusha* aux seize parties ? » J'ai répondu au jeune prince : « Je ne le connais pas. Si je le connaissais, pourquoi ne te le dirais-je pas ? Celui qui profère un mensonge périt avec sa racine. » En silence il monta sur son char et s'éloigna. Vénérable, (à mon tour) je te demande : Ce *Purusha*, où est-il ?

Sh. — Vénérable, un fils de râja, nommé Hiranyanâbha, natif de Kosala, de caste guerrière, s'étant approché, me fit cette question : Fils de Bharadvâja, connais-tu le *Purusha* composé de seize parties (1), le *Purusha* qui n'est autre que l'*Atmâ* et sur lequel sont surimposées par ignorance des parties au nombre de seize comme autant de membres qui le constituent ? Au jeune prince qui m'interrogeait ainsi j'ai répondu : Je ne connais pas celui dont tu me parles. Et comme, en dépit de cette assurance, il ne croyait pas possible que je l'ignore, je lui ai donné cette preuve : Si je connaissais de quelque façon le *Purusha* sur lequel tu t'enquiers, pourquoi ne te le dirais-je pas, à toi qui le cherches et possèdes éminemment les qualités d'un disciple ? Remarquant qu'il restait incrédule, j'ajoutai pour le convaincre : Celui qui profère un mensonge, se montrant différent de ce qu'il est, un tel homme se dessèche entièrement, jusque dans sa racine, en d'autres termes, il périt dans ce monde-ci et dans l'autre. Sachant cela, je ne puis, comme un insensé (qui se pose indûment en maître), dire un mensonge. Convaincu enfin, le prince rebroussa chemin, étant remonté sur son char en silence, autrement dit, avec honte. Ce récit nous apprend que la connaissance doit être transmise par celui qui sait à celui qui est qualifié pour la recevoir et qui se présente comme il convient ; il nous apprend aussi qu'on ne doit jamais dire de mensonge, quelles que soient les circonstances. Ce *Purusha* qui, tant qu'il me sera inconnu, restera planté dans mon cœur comme une épine, je te demande où il est, où le trouve-t-on ?

2. Le Sage lui répondit : Ici même, mon ami, à l'intérieur du corps, est ce *Purusha* dans lequel naissent ces seize parties.

Sh — Le Sage lui répondit : Ici même, à l'intérieur du

(1) Le terme traduit par « partie » est *kalâ*, qui désigne la seizième partie du disque lunaire et sert à évaluer la croissance et la décroissance de la Lune, de sorte que ce terme, déjà judicieusement choisi en raison de sa signification numérique, contient en même temps les idées de mobilité, de diminution et d'augmentation qui définissent tout devenir.

corps, c'est-à-dire au milieu de l'*âkâsha* du lotus du cœur (1), c'est là et non ailleurs que doit être cherché le *Purusha* en qui naissent, sont produites ces seize parties, le *prâna* et les autres. Ce *Purusha* est en réalité sans partie mais par ignorance il est conçu comme composé de parties qui sont autant de conditionnements adventices qu'éliminera la connaissance afin qu'il apparaisse (dans sa réalité) solitaire et c'est pourquoi on le décrit d'abord comme étant l'origine de ces parties (qui comprennent toute la manifestation). Comme il est impossible de parler d'une façon pratique de ce qui est à réaliser et des moyens de réalisation sans surimposer le *prâna* et les autres conditionnements sur la réalité non duelle et dépourvue de toute distinction, on surimpose (sur le Soi) ce qui, en fait, est un objet de l'ignorance : l'origine, l'existence et la destruction de parties composantes, lesquelles sont précisément toujours perçues comme naissant, subsistant et disparaissant en association avec la conscience (*chaitanya*). Cette inséparation explique l'erreur de ceux qui soutiennent que la conscience naît et meurt à chaque instant sous la forme d'un pot ou autre chose comme le beurre clarifié fond) au contact du feu. D'autres disent : quand il y a arrêt (*nirodha*) (du courant phénoménal) tout apparaît comme étant vide. D'autres encore disent : la conscience, ayant comme objet un pot, etc., naît et meurt, (propriété) impermanente d'un Soi éternel qui en est le dispensateur. Enfin les matérialistes (1 bis) pensent que la conscience est un attribut des éléments grossiers (2).

(1) Il importe d'insister sur le fait que la localisation du Soi dans l'*âkâsha* du cœur est une donnée méthodique, un simple support pour la méditation et la réalisation du Soi. Dans son commentaire des *Brahma-Sûtras*, Shankara explique longuement que le terme *âkâsha* désigne dans ce cas le Soi, qui contient tout et n'est contenu par rien. En perdant de vue le caractère méthodique de cette donnée, on ravale le point de vue métaphysique au niveau cosmologique en faisant du Soi un élément parmi d'autres de la manifestation, ce qui est absurde. D'autre part, si le Soi ne loge réellement dans aucune partie déterminée du corps à l'exclusion des autres, il n'en reste pas moins que les parties d'un tout organique sont plus ou moins centrales ou vitales et donc plus ou moins proches de la réalité transcendante du Soi.

(1 *bis*) Le mot « matérialiste » n'est pas traduisible littéralement en sanscrit et le mot qui lui correspond est « mondain », *lokâyatika* : qui s'en tient à la connaissance du monde sensible.

(2) Anandagiri : Puisqu'on se propose d'enseigner l'unité du Soi, quel besoin est-il, dira-t-on, de parler des *Kalâs* ou parties ? C'est ainsi précisément que cette unité est à inculquer et le commentaire en donne la raison que corrobore l'erreur des partisans du (bouddhisme) *vijnânavâda*, cette raison est le fait que tout est perçu inséparément de la conscience. Ils disent : comme le beurre clarifié au contact du feu devient liquide, ainsi, la conscience-réceptacle (*âlaya-vijnâna*), ce qui prend la forme du moi, sous l'influence des désirs, naît avec la forme d'un objet. Leur erreur vient de ce que les objets sont inséparables de la conscience,

La (pure) conscience (*chaitanya*), qui n'est susceptible ni d'augmentation ni de diminution, est l'*Âtmâ* mais elle apparaît (multiple) avec des attributs tels que le nom et la forme qui sont des conditionnements (illusoires). Cela ressort de la Révélation, quand elle dit, notamment : « Brahma est Vérité, Connaissance et Infini » (*Taittirîya Upanishad*) ; « Brahma est intelligence (*prajnânam*) » (*Aitaréya Upanishad*) ; « Brahma est Connaissance et Béatitude » (*Brihad Âranyaka Upanishad*) ; « Masse d'intelligence » (*Ibidem*). La conscience s'avère immuable par le fait qu'elle demeure identique avec des objets essentiellement changeants, lesquels sont toujours perçus en relation avec la conscience. On ne peut, en effet, soutenir (avec le réalisme naïf) qu'une chose existe (telle qu'elle est connue) sans être connue, car cela revient à prétendre qu'une couleur est vue sans qu'il y ait un œil (pour la voir) (1).

---

sinon ils ne la professeraient pas. Certains, érigeant en règle absolue, l'association de la conscience avec les objets, s'imaginent qu'il y a le vide dans le sommeil profond et autres états où la conscience n'est pas informée par la connaissance (distincte) d'un objet. Cette erreur également souligne le fait que toute chose perçue est inséparable de la conscience. Se servant de l'opinion des partisans du *nyâya* ou logique, que la conscience ne peut être le support des *Kalâs* parce qu'elle en est un effet, le commentaire réfutera les uns et les autres en disant que la conscience est unique et éternelle.

(1) Anandagiri : Les vues rapportées plus haut sont à rejeter comme contraires à la Révélation. De plus (comme on peut le constater), au moment de la connaissance, l'existence des objets n'est pas nécessaire tandis qu'au moment des objets (perçus) il ne peut pas ne pas y avoir connaissance, d'où leur différence. En réfutant ainsi l'opinion des partisans du *vijnânavâda* (pour lesquels il n'y a aucune distinction réelle entre connaissable et connaissance), en prouvant (dans le domaine empirique) la pérennité de la connaissance par sa non-caducité, le commentaire réfute également l'opinion des logiciens et de leurs émules. Voici ce qu'il entend exactement. Quand il y a connaissance d'un pot, il est possible qu'il n'y ait pas de pot (présent), d'où il suit que la connaissance des objets est (sous un certain rapport) impermanente, en revanche, quand il y a un pot la connaissance est absolument nécessaire, d'où il suit que la connaissance est (en elle-même) permanente. On objectera : quand il y a une étoffe (perçue), il n'y a pas la connaissance d'un pot (non perçu), de sorte que l'impermanence d'un objet (perçu) tel qu'une étoffe et la connaissance d'un pot (mental) se valent (la perception de l'une excluant la connaissance de l'autre). A quoi le commentaire répond en disant « essentiellement ». La connaissance est impermanente en tant que détermination d'un objet et un objet est essentiellement ce qui le définit. A l'objection que l'on ne connaît pas (au moment précis) ce qui naît et ce qui disparaît, ni ce qui se trouve au fond d'une grotte du mont Méru, il est répondu que dans l'ignorance de ces choses leur existence n'est pas prouvée et moins encore qu'elles existent telles qu'on les conçoit.

Le connaissable (*jnéya*) passe alors que la connaissance (*jnâna*) dure tant qu'il y a quelque connaissable. Si tel connaissable n'existe pas la connaissance n'en existe pas moins avec tel autre connaissable, car nul ne peut avoir un connaissable quand il n'y a pas de connaissance. Si l'on objecte que l'essence de la connaissance, comme le connaissable, est impermanente puisque dans le sommeil profond il n'y a aucune perception et partant pas de connaissance, nous disons non. La connaissance en tant qu'elle manifeste le connaissable est semblable à une lumière et, compte tenu de cette capacité de manifester le connaissable, là où il n'y a pas de connaissable susceptible d'être manifesté, on ne peut inférer l'inexistence de la conscience (*vijnâna*, selon la terminologie de l'adversaire), de même qu'il serait tout à fait illogique d'inférer l'inexistence de la lumière sur la seule base qu'il n'y a aucun objet pouvant être éclairé.

Le bouddhiste (*vainâshika*) est incapable d'imaginer que l'œil n'existe pas dans l'obscurité quand aucune couleur n'est perçue par cet œil. S'il était répondu que le bouddhiste (sans chercher plus loin) conçoit qu'il n'y a pas de connaissance quand il n'y a pas de connaissable, nous lui demandons de nous expliquer comment il conçoit l'inexistence de cette connaissance avec laquelle cette inexistence même est conçue.

S'il répondait que pour lui il n'y a pas de différence (réelle) entre connaissance et connaissable et que par conséquent l'inexistence de celui-ci implique l'inexistence de celle-là, nous lui opposons une fin de non recevoir. En effet, les bouddhistes admettent que l'inexistence connaissable est éternelle. Puisque pour eux il n'y a pas de différence entre connaissance et connaissable, cette connaissance de l'inexistence est forcément éternelle. Mais elle est aussi essentiellement connaissance et alors l'inexistence se réduit à un simple mot. Dans ces conditions, l'inexistence et la non-éternité de la connaissance ne correspondent plus à aucune réalité et nous ne perdons certainement rien dans la surimposition du mot inexistence sur une connaissance éternelle (1).

Maintenant, si (pour éviter cette impasse) on soutenait que l'inexistence, tout en étant connaissable, demeure indépendante de la connaissance, nous récusons cet argument qui,

---

(1) Comme le remarque Anandagiri, « les tenants du *vijnânavâda*, en soutenant l'éternité d'une inexistence appelée suppression (*nirodha*) (de la douleur) confèrent à la connaissance non distinguée de cette inexistence la réalité (positive) et l'éternité dans le sommeil profond ». On touche ici du doigt que la critique de Shankara porte sur un manque de rigueur métaphysique propre à des formulations qui se veulent avant tout méthodiques et dont les implications rejoignent pour finir le Védanta Adwaita. C'est pourquoi nous nous sommes abstenu d'alourdir notre texte avec des précisions sur la position théorique du *vijnânavâda*, afin de laisser à cette controverse un caractère tout à fait général avec, pour seul objet, la mise en lumière de la position védantique.

contrairement aux prémisses de l'adversaire, établit à notre avantage que l'inexistence connaissable n'entraîne pas l'inexistence de la connaissance. Et l'on ne peut soutenir sérieusement que le connaissable diffère de la connaissance tandis que celle-ci ne diffère pas de celui-là, car de cette façon on ne fait que jouer avec les mots sans poser une (véritable) distinction. C'est là, en effet, pur verbalisme, exactement comme si l'on disait que *vahni*, qui signifie feu, diffère d'*agni*, tandis qu'*agni* ne diffère par de *vahni*. Et s'il y a une différence entre la connaissance, l'inexistence du connaissable ne prouve aucunement que la connaissance (dans le sommeil profond) n'existe pa.s

Si (prenant la question sous un autre angle) on soutenait que la connaissance alors n'existe pas parce que, faute d'un connaissable, il n'y a pas de perception (*darshana*), nous répondons que cette thèse est indéfendable par quiconque admet (comme le font les bouddhistes et nous) la conscience (*jnapti*) dans le sommeil profond. En fait, les bouddhistes admettent ainsi (implicitement) dans le sommeil profond l'existence absolue (*astitvam*) de la connaissance (telle que nous la concevons). S'ils prétendent que dans cet état également (comme dans l'état de veille où d'après eux les idées sont autolumineuses) il s'agit d'une connaissance connaissable pour elle-même (donc sans différence entre l'un et l'autre terme tandis que notre doctrine pécherait par un manque de relation entre connaissance et connu), nous répondons que cette argumentation est désormais caduque, étant donné qu'une différence entre connaissance et connaissable a été établie une fois pour toutes. L'altérité (*anyatvam*) entre les deux a été prouvée (au début) avec la constatation qu'une connaissance dont l'objet particulier, connaissable distinctivement, n'existe pas d'une façon actuelle (telle la connaissance d'un pot non perçu) est indépendante de ce même connaissable (en tant que perçu). Ce point ayant été fixé, les bouddhistes ne peuvent le remettre en question comme on ressusciterait un mort (1).

---

(1) Dans cette controverse Shankara, adoptant les prémisses et la terminologie de son adversaire, utilise invariablement le mot « connaissance » (*jnâna*), ce qui estompe un peu sa position, car ce terme est équivoque sans une épithète qui en fait l'équivalent de *chaitanya*, la conscience omniprésente qui comprend en les transcendant le sujet et l'objet et correspond à l'intuition du sommeil profond envisagé en lui-même. On n'ignore sans doute pas qu'il y a du côté védantique la notion du Soi et de l'autre côté sa négation, du moins comme donnée théorique, donnée que Shankara garde en réserve comme solution du débat. Comme il énoncera celle-ci très brièvement, il est peut-être bon de tenter ici de la dégager quelque peu. Quand le Soi est nié (ou ignoré) et pour autant que le sommeil profond n'est pas interprété comme l'anéantissement momentané de toute conscience, on transporte dans cet état le connaisseur de l'état de veille sans autre changement que sa réduction à la seule détermination par l'intellect. Dès lors, comme

Quand bien même ils s'y mettraient par centaines, les bouddhistes ne peuvent faire en sorte que les choses soient autrement qu'elles sont comme c'est le cas en postulant que la connaissance est pour elle-même un objet connaissable. Il est illégitime de leur part de soutenir que pour nous qui rejetons ce postulat il en résulte un cercle vicieux, la connaissance, faute de se connaître, devant être connue par une autre connaissance, celle-ci par une autre et ainsi indéfiniment. La démarcation entre connaissance et connaissable s'impose à tous. Par rapport à un tout connaissable, il y a, distincte de ce tout, une connaissance qui, comme telle, constitue une deuxième catégorie, ce qu'admettent tous ceux qui ne sont pas bouddhistes. Cette répartition exclut une troisième catégorie qui aurait cette connaissance comme objet et par conséquent le reproche de cercle vicieux tombe de lui-même.

Si l'on prétend que l'omniscience serait forcément incomplète avec une connaissance qui ne serait pas connaissable par et pour elle-même, nous répondons que ce défaut appartient à celui qui voit les choses sous cet angle (artificiel) et par conséquent nous n'avons pas à nous en disculper. Le défaut de cercle vicieux est solidaire de l'idée que la connaissance est connaissable et pour les bouddhistes (selon leur doctrine) la connaissance doit être connue (1).

---

un intellect sans objet qui l'informe est inconcevable, il sera sa propre intellection. Toute autre activité le plongerait dans l'état de rêve et les impressions latentes qu'il recèle l'empêchent d'accéder à un autre état qui de toute façon ne serait plus le sommeil profond, pour ne rien dire de la notion du Soi que ce nouvel état peut nécessiter. Ce sont là des vues auxquelles on est amené quand, sans se référer à la notion du Soi, on a quelque raison pour penser que cet état a un aspect positif et conscient. Maintenant, la notion d'un intellect séparé, tel que le concevait Averroès, n'est pas plus recevable au sein de l'hindouisme qu'au sein du thomisme. Pour le Védanta, comme on l'a vu dans une Question précédente, l'intellect au regard du Soi fait partie intégrante du connaissable et se trouve pareillement résorbé. Si tel n'était pas le cas, on ne pourait expliquer que les êtres conditionnés, dont la conscience par définition s'identifie avec la *buddhi*, ne perçoivent pas leur entrée dans le sommeil profond, et ils en sont inconscients parce que la résorption de l'intellect est la porte de cet état en tant qu'état de sommeil. Cet état, considéré dans sa réalité, n'est pas le connaisseur de l'état de veille amputé du monde de l'état de veille. Quand ce connaisseur est complètement dépouillé de ce qui distingue ce dernier état, il ne reste pas un connaisseur individuel conditionné par la *buddhi*, ce qui constitue l'état de rêve, il reste la pure conscience qui transcende la corrélation posée par le connaisseur et le connu, intégrant tout le connaissable dans l'indistinction de la Lumière intelligible, et ainsi aucun connaissable n'y joue pour celle-ci le rôle de conditionnement.

(1) Anandagiri : L'omniscience est défectueuse quand il y a ignorance de tout ce qui est susceptible d'être connu, sinon on

Etant donné qu'une connaissance déterminée ne peut pas se connaître elle-même, un cercle vicieux est (pour le bouddhiste) inévitable. Vous dites que nous avons ce défaut en commun ? Nullement, car nous nous réclamons de l'unité (essentielle) de la connaissance (et non d'un courant d'idées autolumineuses). Nous disons qu'il y a une connaissance unique qui se tient en tous lieux, à travers tous les temps, dans tous les êtres, etc., connaissance qui, conformément à de multiples conditionnements tels que le nom et la forme, apparaît (diversifiée) comme le soleil (reflété) dans l'eau. Il n'y a donc pas (chez nous) ce défaut et tel est le sens de l'Upanishad (quand elle parle de la surimposition des parties sur *Purusha*) (1).

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit et annoté par René ALLAR.

---

pourrait penser qu'un être n'est pas omniscient parce qu'il ignore les cornes d'un lapin et autres fantasmagories. Aussi notre doctrine est exempte de ce défaut. En revanche, celui-ci invalide la doctrine du bouddhiste, lequel soutient que la connaissance est connaissable ; or dans ce qui précède nous avons dénoncé et prouvé l'inanité d'une connaissance qui est censée se connaître, de plus, nous ne soutenons pas que la connaissance doit être connue par une autre, et nous ne recourons pas (comme moyen de libération) à l'omniscience. Par conséquent, on est en droit de se demander comment, selon votre doctrine, vous (le bouddhiste) achèverez cette omniscience (que vous estimez nécessaire), tandis que selon notre doctrine, même inachevée, elle ne constitue pas un défaut dès lors que l'omniscience (attribut du Brahma *saguna*, Brahma comme cause de l'univers) ressortit au domaine de l'illusion.

(1) Anandagiri : N'est-ce pas justement, dira-t-on, en soutenant que la connaissance est connue que nous évitons tout cercle vicieux ? S'il faut tenir pour prouvé qu'une pensée ne peut se connaître elle-même, il reste comme seule issue qu'elle doit être connue par une autre et ainsi une régression indéfinie est inévitable. Si la connaissance n'est pas connaissable, son usage est incontrôlable et si elle est connaissable par une autre (qui n'est pas contrôlable) vous êtes encore dans un cercle vicieux. Réponse : Comme ce qui est d'essence lumineuse vérifie son propre usage et vu que nous n'admettons pas une division (essentielle) de la connaissance, nous sommes à l'abri de ce cercle vicieux. C'est dans cette perspective de l'unité (de la conscience) que nous établissons la notion de distinction. Et ainsi, la conscience omniprésente étant éternelle en raison de son unité et (absolument) réelle parce que distincte du monde, comme conséquence de sa nature de support (universel) on surimpose sur elle les parties (qui forment ce monde) en vue d'atteindre le Soi. Ce support existant grâce à l'éternité de la conscience, la présente Révélation parle (pertinemment) de cette surimposition des parties (sans compromission avec le réalisme naïf, selon lequel les choses existeraient en dehors de nos instruments de perception telles qu'elles sont connues avec ces instruments, ni avec le pur mentalisme, selon lequel il pourrait y avoir l'illusion d'un serpent là où il n'y a rien pas même une corde).

LES OPÉRATIONS HERMÉTIQUES

(*suite*) (1)

3. - L'épreuve du vide

Selon les textes, la séparation est « une chose extrêmement difficile, c'est un travail d'Hercule », en comparaison duquel les opérations suivantes sont considérées comme un « travail de femme » et un « jeu d'enfants »; tant le lien irrationnel qui tient ensemble les éléments du « composé » humain est fort. Les auteurs exhortent donc à la persévérance, à la patience constante, à l'application infatigable; ils déconseillent de se hâter, répétant que « toute précipitation vient du diable »; ils disent de travailler sans se décourager, avec ardeur, mais sans se laisser emporter d'aucune façon, sous peine de ruiner l'Œuvre commencée (2).

Avant tout, ce qui est particulièrement difficile, c'est de briser et d'ouvrir l'Or, c'est-à-dire de vaincre la clôture de la personnalité : c'est pourquoi on dit qu'il est plus difficile de défaire l'Or, que de le faire (3); en second lieu la difficulté est de conserver malgré tout dans un tel état de dissolution, une « quintessence » de cet Or même, son principe actif, subtil et essentiel. L'Or commun se trouve et se conserve surtout en des « natures fixes » : il est très difficile de le réduire à l'état

(1) Voir *E.T.* de juillet-août et sept-oct. 1961.

(2) Cf. par exemple PERNETY, *Dict.*, 360 ; *Livre de El Habir*, CMA, III, 103 ; PARACELSE, *Thesaurus Thesaur. Alch.* cit., 86 ; *Turba Philos.* 22 ; *Dialogue de Marie et Aros*, BPC, I, 80 ; GEBER, *Summa*, 521 ; *Filet d'Ariadne*, 84 ; SENDIVOGIUS, *De Sulph.*, 157. Dans la phrase de GEBER (*Livre de la Clémence*, CMA, III, 136) : « Je vous recommande d'agir avec précaution et avec lenteur, de ne « pas vous hâter et de suivre l'exemple de la Nature » - cet « exemple » peut aussi s'interpréter comme l'attention à ces processus, dans lesquels la séparation se produit dans l'homme d'une façon naturelle (sommeil, etc. ; voir plus bas).

(3) *De Pharmaco Catholico*, XI, 8. Plus bas (XII, 23) on parle de l'Ame et de l'Esprit Cosmique renfermés dans l'Or comme un centre dans son cercle ⊙, et on dit : « Les éléments magiques ouvrent « le Corps solide du Soleil, en rendant possible l'extraction de l'Ame « et du Corps éclairé ».

de « solution », sans que son principe intérieur et enseveli — son « Ame » — se perde aussi. En d'autres termes : jusqu'à ce que la conscience liée au cerveau et à l'individualité organique prédomine, on se sent une personne, un « Moi », mais on est fermé à tous les autres états de l'être profond. Qu'on brise l'Or — qu'on l'« égorge », le « broie », le « pile » ou qu'on « en fasse des lamelles », etc. (expressions équivalentes du langage chiffré) — et qu'on passe à ces états immatériels et « fluides » : alors on rencontre une condition négative pour le sens du « Moi ». Ainsi, à peine se montrent-ils, par l'expérience intérieure, comme si la terre manquait, une réaction instinctive irrésistible, survient, une forme organique de peur qui, d'un coup, fait rebondir au point de départ — au « fixe », au corps, ou « Terre » — de sorte que les portes se ferment de nouveau (3).

Il faut donc procéder patiemment, tenacement et subtilement, en apprenant la symbolique « science des balances » ou des « doses », c'est-à-dire la quantité d'activité et de passivité qu'il faut employer et équilibrer ; *limant* peu à peu le Fer (4) afin d'éviter les réactions dont nous venons de parler — mais en veillant en même temps à ce qu'il reste une « quantité » suffisante de l'élément ☉, de façon à ne pas finir en des formes de conscience réduite, qui au lieu de la réalisation hermétique, conduiraient à des états négatifs de transe, de somnambulisme, de médiumnité et de visionnarisme.

On peut ainsi pressentir ce que sont ces pérégrinations et courses dans les ténèbres, avec des terreurs et des frissons, des sueurs et des épouvantes, avant d'arriver à voir la Lumière, dont il est question dans la littérature initiatique (5); on peut pressentir ce qu'est le passage à travers les éléments, une fois atteints les confins de la mort et passé le seuil de Proserpine (6), et ce qu'est cette dissolution de la Terre en Eau, de l'Eau en Feu, du Feu en Air, donnée également dans un texte tibétain

(3) Il n'y aura sans doute pas de lecteur qui ne connaisse ces brusques soubresauts qu'on éprouve en s'endormant, tout comme si la terre venait à manquer. Il s'agit justement d'une réaction de ce genre, au début de la séparation qui se produit spontanément chaque soir dans le sommeil.

(4) Ceci laisse entrevoir de quoi il s'agit quand, dans les textes, on rencontre des « *recipe* » où entre de la « limaille de fer ». Les diverses « quantités » des substances, avec leurs doses, etc., ont trait, en principe, à la science intérieure de la combinaison des états spirituels symbolisés par les métaux ou d'autres substances.

(5) Dans STOB., *Flor.*, IV, 107 ; cf. ARISTIDE, *Eleus.*, 256.

(6) APULEE, *Métam.*, XI, 23.

comme l'expérience intervenant aussitôt après la mort (7). Il s'agit des pertes successives de l'appui solide (de la Terre, c'est-à-dire du Corps), qui marquent les phases du détachement : perdre justement la sensation de la terre, et tout d'un coup se sentir dans le vide — précipiter ou s'abîmer — se trouver comme dissous dans une mer immense ou dans une expansion vertigineuse dans l'Air (8). Et il faut que le Lion Rouge, c'est-à-dire l'irrésistible et sauvage instinct d'autoconservation du Moi animal, soit « épuisé jusqu'à l'extrême faiblesse », afin que de semblables épreuves soient surmontées, et que le processus de « mortification » et de « séparation » puisse être mené jusqu'au bout (9).

Tout cela, pourra faire comprendre beaucoup de symboles et d'allégories alchimiques se rapportant à cet ordre d'expériences : les oiseaux ailés qui transportent avec eux d'autres oiseaux qui n'ont pas d'ailes et qui font tout pour ne pas « perdre pied »; les mers, au milieu desquelles on est transporté; les courants qu'on est contraint d'affronter; les chutes, les ravissements aériens, etc. Il reste à la sagacité du lecteur, quand il rencontrera tout cela dans les textes, à le transposer *sub specie interioritatis* et à comprendre.

4. - Le vol du Dragon

Outre la difficulté d'« ouvrir » en conservant la conscience et en arrêtant les réactions qui ramèneraient au corps animal, il y a celle de ne pas laisser l'expérience même prendre le dessus, d'arriver à le dominer en faisant usage de cette « graine »

(7) *Bardo Tödol*, trad. par le lâma K.D. Samdup, Londres, 1927, p. 23.

(8) Cf. R. STEINER, *Das Initiaten-Bewusstein*, Dornach, 1927, pp. 64-69, 114-118, etc. (avec toute réserve pour ce qui est des théories « anthroposophiques » de l'auteur). Un mystérieux correspondant d'Agrippa donne cette instruction au sujet d'un néophyte qui aurait voulu « lui aussi explorer son abîme » : « Lance-le donc dans l'espace « pour l'éprouver et, porté sur les ailes de Mercure, vole des régions « de l'Auster à celles de l'Aquilon » (cit. dans l'introd. à la trad. ital. de A. REGHINI du *De Occ. Phil.*, v. I, p. XXVI).

(9) PHILALETE (*Introitus*, XXV) parle du régime « visant à dé« pouiller le Roi de ses vêtements dorés [il s'agit de l'Or vulgaire] et « à lasser le Lion par une lutte telle, qu'il soit réduit à l'extrême fai« blesse... Alors apparaît le régime de Saturne... Il n'y a plus de « symptômes de vie dans le composé. Ce triste spectacle et cette image « de la mort sont d'autant plus agréables à l'Artiste. »

ou « esprit subtil » de l'Or, qu'on doit avoir su extraire ou conserver. En effet, c'est comme l'ouverture d'une digue (1). Avec la séparation, la force qui, comme Mercure ou vie fixée et enfermée dans le corps, était en état d'esclavage et d'arrêt, devient livre. Mais ceci intervient comme une expérience nécessaire, et il s'agit de voir jusqu'à quel point la conscience sait résister au changement inattendu d'état et se transformer activement, pour garder sa continuité et réaliser cet état précisément comme une libération. Celui qui, ayant toujours vécu dans une ambiance ténébreuse, serait placé tout à coup au milieu d'une lumière éblouissante, pourrait en être aveuglé : de même, la puissance entière et libre de la vie, pourrait devenir fatale à celui qui ne connaît qu'une vie mêlée à la mort et au sommeil.

C'est à cause de ce danger que les alchimistes recommandent de faire bien attention à ce que le « subtil » ne s'enfuit pas de son « vase », se résolvant en Air (2). Bernard de Trévise l'indique en termes clairs : « Cette Fontaine a un pouvoir redou« table... Elle est d'une nature si terrible que, si elle était « enflammée et furieuse, elle pénétrerait tout. Et si son eau « s'échappait, nous serions perdus » (3). Il faut posséder la dignité de ce « Roi du Pays » auquel seul, selon le même auteur, est réservée la Fontaine, et qui, dans le cas positif, par elle est rendu tel que « personne ne saurait plus le vaincre ». Ainsi le jeu déjà dificile de fermer les yeux et de se laisser tomber sans crainte, se complique d'une autre attitude nécessaire et subtile : il faut *tuer* en même temps que se faire tuer, il faut « fixer » ce qui transporte.

Flamel, en commentant la huitième de ses figures hiéroglyphiques, où l'on voit un Homme rouge, le pied posé sur un Lion ailé qui veut le transporter et le ravir, dit qu'il s'agit du « Lion qui dévore toute nature métallique [toute nature individuée] et la réduit à sa propre et véritable substance [non individuée, à l'état libre] », et qui peut transporter glorieusement l'Homme rouge hors des eaux d'Egypte — c'est-à-

(1) Idéographiquement, c'est la Terre 🜃 qui se dissout et se libère de l'arrêt —, ainsi on a les Eaux, ▽.

(2) Cf. CAG, II, 151 : « Il faut à l'opérateur un intellect *subtil* « *afin qu'il reconnaisse l'Esprit sorti du Corps*, en fasse usage, et, en « surveillant celui qui le garde, atteigne son but : c'est-à-dire *que le* « *Corps étant détruit, l'Esprit ne soit pas détruit aussi en même* « *temps*. Il n'est pas détruit, mais a pénétré dans la profondeur du « métal, quand l'opérateur a achevé son travail. »

(3) B. DE TREVISE, *Phil. nat. Mét.*, 388-89.

dire des eaux de la corruption et de l'oubli (4). Il s'agit d'éveiller la force et de ne pas se laisser désarçonner par elle. La figuration caractéristique d'une telle habileté est dramatisée dans le mythe de Mithra qui saisit le taureau par les cornes, et bien que celui-ci se lance dans une course effrenée, Mithra ne lâche pas prise, jusqu'à ce que le Taureau, épuisé, cède, et se laisse reconduire à la « caverne » (les textes alchimiques parlent très souvent de la *Caverne* de Mercure), où Mithra le tue. Puis vient le symbolique jaillissement des végétations, par le sang, tombé dans la Terre, de l'animal tué. Avec un symbolisme plus compliqué, Basile Valentin ne dit pas autre chose : « Celui qui est curieux de savoir ce qu'est le « Tout-en-tout » [indiqué comme but de l'Art], doit donner à la Terre de grandes « ailes [équivalence au vol du Dragon, à la course du Tau« reau, à l'éveil du Serpent, etc.], la presser tellement qu'elle « s'élève et vole au-delà de tous les monts, jusqu'au firmament : « et alors, il doit lui couper les ailes à force de Feu, si bien « qu'elle tombe dans la Mer Rouge [Feu et Mer Rouge, sont « des symboles de l'intervention du principe affirmatif] et s'y « noie » (5).

Or, à travers leur destruction réciproque (le fait de tuer et d'être tué), les deux natures se transforment l'une dans l'autre, jusqu'à se fondre complètement. C'est pourquoi on parle souvent de *réunion* et de *séparation*, comme de deux synonymes (6). Nous sommes déjà à une première phase de la formation de l'Androgyne hermétique, composé de Soufre et de Mercure. Les « deux ennemis » s'embrassent. Les deux serpents du Caducée s'entrelacent — le masculin avec le féminin — autour de la baguette d'Hermès. Dans l'Eau divine, ou Mercure des Sages,

(4) FLAMEL, *Fig. Hiér.* cit., 259. Les Eaux d'Egypte sont aussi mises en rapport avec « les pensées habituelles des mortels ».

(5) B. VALENTIN, *Douze clefs* cit., 21. PELAGE (CAG, II, 260) dit que « la dissolution dans l'Eau divine s'appelle iose », parce que le ios — venin, force active, virus — y réside en puissance, et puis passe à l'acte (éveil et vol du Dragon).

(6) L'action du Dragon ailé qui transporte avec lui celui qui n'a pas d'ailes, et celui-ci qui à son tour reconduit l'autre sur la Terre, c'est le *mariage* (PERNETY, *Dict.*, 219). LULLE dit que le « noir » est fait de Soleil et de Lune : il indique une union si intime des deux, qu'à l'avenir ils ne pourront plus être séparés. A propos du Dragon et de son vol, on peut noter qu'il constitue un symbole très employé dans l'ésotérisme extrême-oriental. Et il y a ensuite de singulières concordances entre l'allégorie du Taureau mithriaque et celle de tableaux assez connus du bouddhisme ésotérique Zen (cf. EVOLA, *Doctrine de l'Eveil*, cit.).

s'annonce l'*état d'unité*, qui est la véritable « Matière première », d'où l'on peut avoir tous les Eléments et tous les Régimes du Grand Œuvre. Mais le travail est dur : « Il faut « comprendre que nous avons un travail terrible, en voulant « réduire à une essence commune — c'est-à-dire à épouser — « les Natures [l'actif et le passif, l'individuel et l'universel] » (7).

Le « noir » étant développé jusqu'au bout, l'immobilité étant complète, le tout apparaissant privé de vie et de son, comme dans le chaos primordial et dans le « Tartare » — la Terre est connue. Mais voilà que dans ce désert de mort et de ténèbres, s'annonce une lueur : c'est le commencement du second Régime, celui de Jupiter qui détrône le noir Saturne et qui prélude à la blancheur de la Lune. La Lumière de la Nature — *lux naturae* — surgit. L'Eau de mort prend la forme d'Eau de résurrection. Le Corps dissous, l'obscurité dissipée que, selon le texte déjà cité du Cosmopolite, il représente pour l'œil humain, les « pores » ouverts, la Nature commence à opérer et l'Esprit à se manifester dans le corps métallique « congelé » (8).

C'est l'« Œuvre du Blanc », l'*albedo*.

(*A suivre.*)

J. Evola.

(7) ZOSIME, texte en CAG, II, 217.

(8) Expressions du COSMOPOLITE, *Nov. Lum. Chim.*, cit., X, 50.

UNE INSTRUCTION SUR LES RITES FONDAMENTAUX DE L'ISLAM

(Kitâbu-l-I'lâm fî-mâ buniya alay-hi-l-Islâm)

du Cheikh al-Akbar Muhyu-d-dîn ibn Arabî

NOTICE INTRODUCTIVE

L'opuscule du Cheikh al-Akbar portant ce titre se présente comme une suite d'enseignements concis, concernant les aspects ésotériques de quatre obligations fondamentales de l'Islâm : la *Çalât* ou Prière rituelle, la *Zakât* ou Aumône légale, le *Çawm* ou Jeûne, et le *Hajj* ou Pèlerinage. Ce sont, des cinq qui constituent ce qu'on appelle les Fondements de la Foi (*Qawâidû-l-imân*) ou encore des Piliers de l'Islam (*Arkânu-l-Islâm*), celles qui comportent une forme caractérisée d'activité rituelle ou de régime sacré, et qui ne consistent pas en un pur acte de conscience ou une simple prestation de forme verbale. Reste ainsi en dehors de cet examen la 1re obligation fondamentale de l'Islam qui est la *Chahâdah* ou Attestation de la divinité unique d'Allah, à laquelle est rattachée aussi l'Attestation de la qualité d'Envoyé divin de Mohammad (ce qui fait qu'il y a plus exactement Deux Attestations, *ach-Chahâdatân* dans une seule profession de foi liminaire) (1).

(1) Ces Attestations, outre leur rôle dans l'acte d'entrée en Islam, interviennent constamment dans les formules récitées pendant les autres rites : ainsi lors de la purification rituelle préalable à la Prière, dans les appels à la Prière, dans la Prière elle-même (le *Tachahhud*), dans les formules consécratives du Jeûne, dans le Pèlerinage, etc. pour ne pas parler des récitations spéciales de caractère incantatoire (les *awrâd*, les *adhkâr*, etc.). Notre auteur en a traité, d'une manière ou d'une autre, de nombreuses fois, soit dans des œuvres de caractère général comme les *Futûhât* soit dans des écrits d'un caractère plus spécial.

De ce texte on ne connaît actuellement, sur le plan public tout au moins, que le seul manuscrit de Berlin inscrit par Ahlwardt sous le n° 2943 : We II, 1632, folios 81a-82-a. Ceci dit dans la mesure où l'on peut s'orienter en cette matière d'après les seuls titres catalogués des œuvres de cet auteur, car en pratique il arrive fréquemment qu'un même écrit soit intitulé par les copistes ou les bibliothécaires de façons différentes.

L'écrit semble avoir été rédigé de façon occasionnelle, en quelque circonstance passagère, par exemple lors du contact avec un milieu de *foqarâ* ; il consiste en des notations rapides et sommaires faites, ainsi que l'indique le texte même, sur un *defter* (grand cahier) qu'on a dû présenter à l'auteur. La rédaction est visiblement improvisée et sans une égale insistance dans tous les paragraphes : le dernier par exemple, celui du Pèlerinage, s'occupe surtout de la notion de « possibilité pratique » (*istitâah*) qui conditionne l'incidence de l'obligation légale pour le musulman, et, pour ce qui est des rites constitutifs, il ne porte que l'énoncé d'une distinction à faire entre le pèlerinage selon les modalités extérieures et celui selon les modalités intérieures.

Les vues spirituelles qu'exprime ici le Cheikh al-Akbar au sujet des rites de l'Islam commun, il les rapporte formellement à ce qu'il appelle la « Doctrine de Pauvreté » (*al-Madhhabu-l-Faqri*) ; on notera en la circonstance qu'il est fait ainsi état dans l'ordre normatif d'une Pauvreté naturelle instituée par l'Acte existenciateur. Il est question aussi d'une Science propre à la Pauvreté (*al-Ilmu-l-Faqri*). Il s'agit en tout cela d'une expression sommaire, en termes mohammadiens, d'une métaphysique du Détachement total et du Dénuement absolu dans tout l'ordre de la réalité.

Pour des raisons de convenance ésotérique, cet enseignement est souvent formulé en termes indirects ou ambigus, quelquefois énigmatiques ; le style use couramment des nuances de l'*ichârah* (« signe fait de loin »), de l'*imâ* (« signe des yeux ») et du *talwîh* (« miroitement fugitif »).

Un intérêt particulier de ce document réside dans le fait qu'il laisse entrevoir assez bien, par l'exemple de quelques éléments retenus plus spécialement, comment les rites et les autres institutions de la loi commune peuvent être interprétés et pratiqués dans une perspective proprement initiatique et contemplative. Mais cela permet aussi de se rendre compte d'une façon plus sensible de la Science spirituelle dont procèdent les institutions sacrées, et par conséquent de la Sagesse « non-humaine » sur laquelle repose tout l'ordre traditionnel. Les rites exotériques et les règles de vie traditionnelle établis par la Loi générale ne sont d'ailleurs pas des prescriptions « bonnes pour les exotéristes », mais des institutions spirituelles complètes, qui dans leurs aspects intérieurs sont de véritables mystères initiatiques ; à ces institutions tous les membres de la communauté, aussi bien les « gens de l'intérieur » (*ahlu-l-bâtin*), les ésotéristes, que les « gens de l'extérieur » (*ahlu-zh-zhâhir*), les exotéristes, sont également soumis, étant bien entendu que, le profit final variera indéfiniment avec les cas

et les états individuels. Le Cheikh al-Akbar explique ailleurs (*Futûhât*, ch. 62-63) que la *Chari'ah*, la Voie apparente ou la Loi générale est une *Haqîqah*, Réalité fondamentale, d'entre les *haqâiq* (réalités fondamentales). Il dit aussi : « Il n'y a pas de *haqîqah* qui s'oppose à une *chari'ah*, car la *Chari'ah* est une des *haqâ'iq*, et les *haqâiq* sont analogues et semblables... Les hommes, voyant que tous agissent selon la *Charî'ah*, aussi bien l'élite que le commun, et que la *Haqîqah* n'est connue que par l'élite, ont distingué entre l'une et l'autre, en considérant *Chari'ah* ce qui est apparent des statuts de la *Haqîqah*, et *Haqîqah* ce qui en est intérieur, du fait que le Législateur, qui est Dieu-Vérité (*al-Haqq*) s'est appelé Lui-Même des noms de l'Apparent (*azh-Zhâhir*) et le Caché (*al-Bâtin*), et ces deux noms lui appartiennent « réellement » (*haqîqaten*). La *Haqîqah* est l'apparition de la qualité (*cifah*) de ce qui est « dieu » (*haqq*) sous le voile d'une qualité de « serviteur » (*abd*). Mais quand le voile de l'ignorance est enlevé de l'œil de l'intuition intellectuelle(*baçîrah*) l'homme voit que la qualité du serviteur est identique à la Qualité de Dieu, ceci selon la doctrine la plus répandue, car selon nous personnellement la qualité du serviteur est identique à Dieu même non pas à une qualité de Dieu ; par conséquant l'Apparent est créature (*khalq*) et l'Intérieur est dieu (*haqq*) ».

D'autres ouvrages de notre Maître développent amplement la perspective doctrinale et technique de ce petit écrit. Nous ne mentionnerons qu'à titre simplement indicatif les *Futûhât* où les chapitres 67-72 (les quatre derniers représentant chacun un véritable volume) traitent des Cinq Piliers de l'Islam, aussi bien du point de vue ésotérique qu'exotérique.

Il nous semble d'ailleurs opportun d'emprunter au corpus doctrinal dont nous parlons, un passage qui concerne l'ensemble des Cinq Fondements et qui pourra servir ici d'élément introductif en matière :

« La Prière (*aç-Çalât*) est venue au deuxième rang parmi les fondements de la Foi sur lesquels fut édifié l'Islam, dans l'énumération que, selon le texte du hadith sûr, l'Envoyé d'Allah — qu'Allah épanche Sa grâce sur lui — fit en disant : « L'Islam a été édifié sur cinq (institutions) : l'Attestation qu'il n'y a de dieu (*ilâh*) que Dieu (*Allâh*), et l'accomplissement de la Prière, et l'acquittement de l'Impôt purificateur, et le Jeûne du Ramadan et le Pèlerinage. » L'envoyé d'Allah instruisit en outre les Compagnons que, dans cette énumération, il observait un certain ordre de succession, car la conjonction « et » (reliant les cinq choses énumérées) laisserait une certaine indécision à cet égard ; il précisa à ce sujet son intention lorsque, l'un des Compagnons voulant recenser le hadith dans les termes inversés « et le Pèlerinage et le Jeûne du Ramadan », il ne l'admit pas, mais rétablit : « et le Jeûne du Ramadan et le Pèlerinage ». Ainsi il nous a fait savoir qu'il avait en vue un ordre de succession, et il nous a averti par la même occasion de ne rapporter de sa part que sa propre forme d'expression, ceci dit parce qu'il y a des docteurs qui pensent que la trans-

mission des paroles du Prophète peut être faite (valablement) selon le sens (seul).

« La *Çalât*, qui vient ainsi en deuxième position parmi les Fondements, est éthymologiquement apparentée au terme *muçalli*, qui (tout en désignant d'un côté le « priant ») en matière hippique désigne le cheval qui dans une course suit de près le *sâbiq* (le « précédent », le premier). Or le *sâbiq* parmi les Fondements de la Foi est l'Attestation (*ach-Chahâdah*), et d'autre part la *muçallâ* (« lieu de prière », « chose priée ») est un synonyme de la *Çalât*.

« Quant à l'Impôt purificateur (*az-Zakât*), celui-ci a été placé immédiatement après la Prière, car la *Zakât* est « purification », et par cela elle a un rapport avec la Prière. En effet Allah n'accepte pas la Prière sans l'état de pureté rituelle, et l'Impôt aumônier est de son côté un moyen de purifier les biens possédés. Le même terme *zakât* dans le sens de « purification » est employé par Allah quand Il parle de l'âme en disant : « Est prospère celui qui la purifie (*zakkâ-hâ*) (cor 91,9), et cette purification est obtenue par la pratique des commandements divins. La Prière a comme condition préalable la propreté des habits, du corps et de l'endroit où se fait la prière, quoi qu'il en soit de l'état de ce lieu.

« Quant au Jeûne (*aç-Çawm*) il a été placé après l'Impôt purificateur en raison de l'aumône instituée à la fin du Jeûne du Ramadan et appelée *zakâtu-l-Fitr* = « aumône de purification pour la Rupture du Jeûne ».

« Et c'est en dernière position que viendra ainsi le Pèlerinage (*al-Hajj*). » (*Futûhât*, ch. 69.)

***

UNE INSTRUCTION SUR LES FONDEMENTS DE L'ISLAM

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

I 1. *ENSEIGNEMENT* (1) *SUR L'EXCELLENCE DU RITE DE LA PRIERE* (*aç-Çalât*).

Le Cheikh, l'Imân, le Savant pratiquant et ferme en science, le Maître de la Religion et le Vivificateur certain de la Sunna, Muhyu-d-Dîn Abû Abdallah Muhammad Ibn Arabî, al-Hâtimî, at-Tâî, al-Andulusî — qu'Allah nous fasse tirer profit de lui et de sa science, amen — a dit :

Sache — et qu'Allah « te confirme par un Esprit procédant de Lui » (2) — que la notion de « prière » (*çalât*) a trois degrés d'application :

1° L'accomplissement de ses éléments constitutifs extérieurs, en observant tout ce qu'exige l'enseignement religieux comme conditions de pureté de différents ordres, ainsi que toutes les autres prescriptions dont dépend la validité de ce rite.

2 La scrutation des finesses (*daqâiq*) de ses secrets (*asrâr*) ; c'est sous ce rapport que la prière est « rafraîchissement de l'Œil » (*qurratu-t-Ayn*) (3) et délectation pure du Secret intime (*nuzhatu-s-Sirr*) (4).

(1) Le texte porte exactement *Waçiyah muhallât* = « recommandation ornée ».

(2) Expression inspirée du Coran, 58, 22. On trouve souvent ce vœu traditionnel en tête des enseignements de notre auteur.

(3) Expression qui se rapporte au hadith prophétique suivant : « De votre bas-monde trois choses m'ont été rendues aimées : les parfums, les femmes, et le rafraîchissement de mon œil (ma consolation) fut placé dans la Prière. »

(4) Selon l'acception technique habituelle le *sirr* désigne « une réalité très fine (*latîfah*) déposée dans le cœur, comme l'esprit l'est dans le corps, et qui est le « lieu » propre (*mahall* = réceptacle) de la « contemplation » (*al-muchâhadah*), de même que l'esprit (*ar-rûh*) est le lieu propre de l'« amour » (*al-mahabbah*), et le cœur (*al-qalb*) celui de la « connaissance » (*al-ma'rifah*) ». (Jurjânî : *Ta'rifât*). La notion de « secret intime » du cœur spirituel est à rapprocher de l'expression augustinienne d'*abditum mentis*, lieu intime de la « vision » et de l'« intelligence ».

La *Çalât* (la Prière) est *çilah* (« action de se réunir à quelqu'un, de lui remettre un don ») et *wuçlah* (« jonction »). Comprends donc le secret de la conjonction (*waçl*) (1) et tu découvriras des merveilles ! Combien d'esprits quittèrent leurs corps lorsque parurent ses fulgurations épiphaniques (2), ses haleines et ses souffles, et combien de cœurs trouvèrent la vie véritable dans ses éclaircies !

Dans la « position verticale » (*al-qiyâm*) se trouve le secret du Subsistant par Soi par lequel subsiste toute chose existante (*al-Qayyûm*) (3).

Dans les « paroles récités » (*al-kalâm*) se trouve le secret du Parlant au Logos Révélateur (*al-Mutakallim*) (4).

(1) Les termes *çilah, wuçlah et waçl*, dérivés de la racine *waçala* sont apparentés au terme *çalât*, qui, lui, dérive de *çalawa* racine composée des mêmes lettres disposées seulement dans un ordre différent.

(2) A ce propos on peut citer à titre d'illustration ce que raconte ailleurs le cheikh Al-Akbar lorsqu'il parle de la connaissance atteinte par lui sous le rapport d'une certaine « demeure » initiatique (*manzil*) appelée « la demeure de la Terre Vaste » (*manzitu-l-Ardi-l-Wâsi'ah*) elle-même comprise dans une demeure plus générale nommée par lui « la Demeure des Symboles » (*Manzilu-r-Rumûz*) : « Lorsque je pénétrai dans cette demeure, j'étais à Tunis, et il se produisit un cri dont je n'eus pas conscience qu'il sortait de moi. Tous ceux qui l'ont entendu sans exception tombèrent évanouis ; les femmes qui se trouvaient sur les toits des maisons voisines pour nous regarder (faire la prière) s'évanouirent aussi ; certaines tombèrent du haut des maisons dans la cour mais sans se faire du mal. Je fus le premier à reprendre conscience. Nous étions en prière, derrière l'imâm ; tous sans exception étaient tombés foudroyés, mais après un moment tous se redressèrent. Je leur demandai : « Que nous est-il arrivé ? » Ils me répondirent : « C'est plutôt à toi de dire ce qu'il t'est arrivé, car c'est toi qui as poussé ce cri qui nous a produit ce que tu viens de voir ! » Je répondis : « Par Allah, je ne sais même pas que j'ai poussé un cri ! » (*Futûhât*, chap. 22).

(3) Le nom divin *Al-Qayyûm* est de la même racine que *qiyâm* qui signifie plus exactement le « fait de se tenir debout ».

(4) Rapport étymologique entre le nom divin *Al-Mutakallim* et *kalâm*. Par le terme *kalâm* on désigne ici spécialement la « parole divine » représentée par les versets coraniques récités pendant cette position verticale ; selon une des recommandations spirituelles le fidèle doit concevoir que les versets qu'il prononce sont récités par Allah (précisément sous le rapport de son attribut d'*Al-Mutakallim*).

Dans l'« inclination » (*ar-rukû*) se trouve le théophanie de l'Immensité incomparable (*al-Azhamatu-l-fardâniyyah*) (1).

Dans la « prosternation » (*as-sujûd*) il y a la « proximité » (*al-qurb*) que produit l'abaissement-rapprochement (*ad-dunûw*) (2), et dans cette proximité se trouve ce que les plumes ne peuvent décrire. Allah — qu'Il soit exalté — a dit : « En vérité c'est chez ton Seigneur qu'est le terme final » (Coran, 53, 43) (3).

Dans l'« acte de témoignage » (*at-tachahhud*) (4) il y a la Contemplation (*al-Muchâhadah*) du Témoin contemplant (*ach-Chahîd*) (5). Comprends donc « et réveille-toi » (*wa'ntabih*) : « Tu es à Sa Place » (*anta bi-H*) (6). Et c'est ainsi que sont les choses dans toutes les phases du rite de la prière.

Dans la Prière se trouvent des « Signes évidents »

(1) Cette signification est illustrée par la formule prononcée dans la position inclinée : *Subhâna Rabbi-l-Azhim* = « Gloire à mon Seigneur l'Immense (ou le Magnifique) ! »

(2) Selon un hadith, « c'est dans la position de prosternation que l'adorateur se trouve le plus près de son Seigneur » pendant le rite de la prière. Cf. Coran 96, 19 « Prosterne-toi, et (ainsi approche-toi ». L'idée de *dunûw* peut s'appliquer d'ailleurs aussi bien à Allah qu'à l'adorateur (cf. Coran 53, 8-9) ; nous avons gardé à la phrase un sens indéterminé.

(3) Allusion à l'état d'extinction créaturelle réalisé dans cette condition dont la finalité initiatique est la Théophanie identifiante.

(4) Il s'agit des formules prononcées dans la position assise (*julûs*) : on y atteste Allah et le Prophète.

(5) *Ach-Chahid*, le Témoin, est ici aussi bien une épithète de l'adorateur contemplant qu'un des noms d'Allah. Ce terme ainsi que ceux de *muchâhadah* et de *tachahhud* sont de la même racine : L'acte de véritable attestation repose sur la contemplation directe de ce que l'on atteste.

(6) Similitude verbale recherchée pour sensibiliser l'idée que la prise de conscience de ce qu'on est essentiellement et qui apparaît comme un réveil du sommeil de l'ignorance, aboutit à la constatation d'une substitution qui n'est qu'une hypostase de l'Identité Suprême. L'expression *anta bi-H* se traduit = « tu tiens Sa Place », « tu vaux Lui », et, au sens fort, « tu es Lui ». C'est donc un équivalent circonstancié de l'adwaïtique *Tat tvam asi* = Tu es Cela !

(*Ayât bayyinât*) (1) et des « Soleils levants » (*Chumûs bâzighât*((2). La Prière est l'arène des Connaissants (*al-Arifûn*) et la vie des esprits des Amants (*al-Muhibbûn*) (3).

3° Enfin dans la Prière réside un secret difficile à comprendre, qui ne se manifeste pas et qui n'est toutefois pas célé :

C'est qu'elle est la Prière de Dieu-même (*Çalâtu-l-Haqq*) faite sur le fidèle en prière. « Réveille-toi donc » (*fa-ntabih*) : « Tu es à Sa place » (*Anta bi-H*). Ne sois pas aveugle à ce sujet, si tu ne veux être privé du Secret Suprême (*as-Sirr al-Akbar*). Comprends, à ce propos, la parole divine qui dit : « C'est Lui-même qui prie sur vous, ainsi que Ses Anges, afin de vous tirer des Ténèbres vers la Lumière » (Coran, 33, 42). Or rends-toi compte aussi qui est « celui qui fait cette Prière à Lui » (*muçallî Çalâti-Hi*), la Prière de Dieu — qu'Il soit exalté. Mais ne te laisse pas entraîner par les acceptations linguistiques directes (*muçallî* signifiant l'orant, « celui qui prie », mais aussi le « deuxième cheval dans une course ») (4), car ton « pied glissera » après avoir été ferme, ni par les « chevaux-fantasques » (*khayl*) de l'interprétation symbolique (*ta'wîl*) (5), car tu t'en repentiras. Au contraire

(1) Cette expression qualifie des pouvoirs intuitifs reçus dont la vertu est d'éclairer et scruter différents ordres de réalités énigmatiques ou cachées. Cf. *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation* du cheikh al-Akbar.

(2) Le « lever du Soleil » est le symbole de la manifestation de l'Essence dans la conscience du Contemplant. Cf. *Ibid.* Le pluriel employé dans le texte s'explique par les « renouvellements d'état » que comporte la vie de l'Essence pour le Connaissant tant qu'il réside dans la condition humaine, et que favorise pour celui-ci plus spécialement la pratique du rite de la Prière.

(3) Ces épithètes désignent deux catégories fondamentales d'hommes spirituels qui sont en Islam, les analogues des Jnâniques et des Bhaktiques de la spiritualité hindoue.

(4) Cf. *Futuhât*, ch. 67. Voir la référence textuelle dans notre *Notice Introductive*.

(5) Le texte porte *khaylu-t-ta'wîl* : notre traduction tient compte de l'amphibologie du terme *khayl* qui signifie aussi bien « imagination » que « chevaux » (nom collectif). Il y a là aussi une allusion à l'idée de « course de chevaux » suggérée précédemment par le terme *muçallî*.

« suis et rattrape » (*ilhaq*) ce que Dieu « le Vrai » (*al-Haqq*) (1), prends conscience et comprends (2).

Réfléchis aussi sur l'idée de « sortie de l'orant des Ténèbres vers la Lumière ». Que sont les Ténèbres et qu'est-ce que la Lumière ? Réalise bien cela et scrute profondément. Tu trouveras ainsi trois trésors (*kunûz thalâthah*) :

Le 1er est celui de la jonction (*waçl*) (3) avec le « secret » du Premier Orant (=Allah).

Le 2e est ton effacement (*mahw*) (4) quant à ton être, par Lui et en Son Secret : ce qui est une indication de ta séparation (*infiçâl*) d'avec toi.

Le 3e est ton identification (*ittihâd*) (5) avec le Tout et l'identification du Tout avec toi. Ainsi tu es le Tout et le Tout est toi.

En vérité, dans la Prière ont lieu de nombreuses épiphanies (*tajalliyyât*), d'après le nombre des Lettres constitutives des Noms Excellents d'Allah (*Asmâu-llâhi-*

(1) Nouvelle similitude verbale (les deux termes en cause ayant exactement les mêmes lettres valorisées phonétiquement de façon différente) employée pour suggérer que la solution véritable est de « suivre de près » (« *ilhaq* ! ») ce que dit « la Vérité divine » (*al-Haqq*). Le verbe *lahiqa* évoque du reste lui aussi le symbolisme de la course car le *lâhiq* est un synonyme de *muçallî* hippique et désigne donc lui aussi le « suivant immédiat » d'un *sâbiq*, « précédent ».

(2) Le sens final de ce passage peut être précisé ainsi : Le secret de la prière instituée réside dans le fait que le rite que tu accomplis sensiblement est intelligiblement la Prière de Dieu-même dont tu occupes ainsi la place. En accomplissant ta prière tu interprètes en réalité la Sienne : Tu « vaux » cela ! Prends-en donc conscience. Mais pour que l'hiérophanie profonde de la *Çalât* soit effectivement célébrée et réellement opérée, suis de près la Parole de Vérité comme une théophanie dont tu es l'interprète nécessairement divin : si tu n'en étais qu'un interprète humain tu n'officierais pas Sa Prière, et tu n'accomplirais pas non plus ton ministère ; alors la Prière resterait à l'un où l'autre des degrés précédents dont elle réaliserait plus ou moins les vérités propres.

(3) Le *waçl* est techniquement défini comme « saisie de ce qui échappait, désignation de la première ouverture intuitive » (*Futûhât*, ch. 73, q. 153).

(4) Le *mahw* est dans le même ordre technique « l'enlèvement des caractères ordinaires et l'élimination du prétexte ou de la faiblesse individuelle (*'illah*) » (*Ibid.*).

(5) Sur l'*ittihâd* voir notre Notice Introductive au *Livre de l'Extinction dans la Contemplation* du Cheikh al-Akbar.

l-Husnâ) (1). Ce registre (*defter*) ne pourrait les recevoir toutes, et pas même une quelconque d'entre elles. Ici nous n'avons voulu que faire miroiter fugitivement (*talwîh*) ce qu'il est indispensable de savoir en fait de manifestations perceptibles des Lumières.

Quant aux significations profondes (*maânî*) des statuts légaux (*ahkâm*) de ce rite, nous ne les exposerons pas, car nous ne pourrions le faire dans le cadre de cet écrit. L'indication par simple réverbération (*talwîh*) et « signe muet » (imâ') suffira, et louanges soient rendues à Allah qui a créé les sublimes Cieux spirituels et la Terre grossière. Et c'est toi le Trésor (véritable), car c'est toi l'Esprit du « commandement descendu entre les Deux (les « Cieux » et la « Terre ») (2), ô Pôle Suprême (*Ghawth*) de l'Existence, ô Trésor Caché (*Kanzu-l-Khafâ*) ! Si tu connaissais la réalité de ton essence (*haqîqâtu dhâti-ka*) et la merveille de tes attributs (*badî'u çifâti-ka*), tu t'exclamerais chaque jour : « Mais à qui appartient aujourd'hui le Royaume de l'Univers » (Coran 40, 16) (3). Nie donc la conception (défectueuse) par la conception (véritable) (*Fa'nfi-l-wahma bi-l-wahm*) (4), « et réveille-toi » (*wa-ntabih*) : « et tu te trouveras Lui » (*wa-anta bi-H*). Et si le mystère ne se révèle pas à toi, sois du moins d'entre ceux qui y croient : à cette compréhension symbolique tu peux avoir accès.

(1) Les lettres constitutives des Noms divins, étant elles-mêmes des symboles divins, sont en vérité des formes théophaniques.

(2) Cf. Coran 65, 12. Au sujet de ce verset sous le rapport ésotérique voir le hadith d'Ibn Abbâs cité dans *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*. Quel que fût le sens qu'ait eu plus particulièrement en vue ce Compagnon (et il n'est pas exclu que celui-ci ait pensé à l'application qu'on en peut faire au Prophète par rapport à ses Epouses, car ce verset fait partie de la Sourate du Divorce), ici il s'agit d'une application microcosmique de caractère tout à fait général.

(3) Dans le texte coranique cette question est suivie de la réponse : « C'est à Allah l'Unique et le Réducteur ! » L'auteur suggère que cette réponse, évoquée implicitement ici, correspondrait à une constatation d'Identité entre la Réalité de l'Essence Personnelle et celle de l'Essence Divine.

(4) La même faculté mentale peut être cause d'erreur ou de compréhension. A rapprocher de la formule védique : « Le mental est tout ensemble pour l'homme la cause de son esclavage et la cause de sa libération. » Cf. : Vidyâranya : La « *Panca Daçi* », VI, 68 ; XI, 116-117.

II. ENSEIGNEMENT SUR L'AUMONE LEGALE (Zakât).

Le Cheik Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî at-Tâî al-Hâtimî al-Andulusi — qu'Allah sanctifie son secret — a dit :

Sache — et qu'Allah te confirme par un Esprit procédant de Lui — que la *Zakât* en tant que « sacrifice purificateur » (1) est de quatre sortes :

1. Sacrifice purificateur des biens (*zakâtu-l-amwâl*) ;
2. Sacrifice purificateur des paroles (*zakâtu-l-aqwâl*) ;
3. Sacrifice purificateur des actes (*zakâtu-l-af'âl*) ;
4. Sacrifice purificateur des états d'âme (*zakâtu-l-ahwâl*).

De la 1re sorte de *zakât* nous n'avons pas à nous en occuper ici, car elle est une chose apprise par l'enseignement ordinaire du droit religieux (2). Du reste le *faqîr*, le pauvre spirituel, a cédé tous ses biens à Allah qui a institué la Loi de Pauvreté (*al-Faqr*) (3).

La 2e sorte de *zakât*, qui est le sacrifice purificateur en matière de paroles, a quatre modalités :

a) l'écart de tout ce qu'Allah a interdit en matière de propos, chose que nous n'avons pas à considérer ici en détail ;

b) le rejet des molesses de la langue qui se plaît à gémir, par le *dhikr* (mention) d'Allah, car cela constitue une « purification » (*tazkiyah*) (4) ;

(1) Le terme *zakât* dérive d'une racine qui signifie « pureté », « croissance ». L'aumône légale, qui est en réalité un impôt, est appelée de ce nom du fait qu'elle est définie par la Loi sacrée comme le moyen de « rendre purs » et « prospers » les biens possédés ainsi que les possesseurs de biens eux-mêmes sous le rapport de leur qualité de possédants. Allah institua cette obligation en ordonnant au Prophète : « Prends de leurs biens une *çadaqah* par laquelle tu les nettoieras et les purifieras (*tuzakki-him*) etc. » (Cor. 9, 103). Le terme *çadaqah* est un synonyme de *zakât*, mais à par l'aumône obligatoire il désigne encore l'aumône surérogatoire.

(2) Ici le manuscrit présente quelques mots difficiles à lire. La traduction est faite d'après le sens général de la phrase.

(3) Cf. Cor. 35, 15 : « O, Hommes, vous êtes les Pauvres envers Allah, et Allah est le Très-Riche et le Très-Louangé ! »

(4) Le terme *tazkiyah* est un nom verbal de la même racine que *zakât*.

c) La purification du « Secret intime » de l'être (*tazkîyatu-s-Sirr*) en effaçant du *dhikr* (invocation) fait avec ce « secret intime » la présence de l'âme psychique (*nafs*) ;

d) un *dhikr* sortant de toi sans intervention de ta part et uni à Lui.

La 3e sorte de *zakât*, celle en matière d'actes, est appelée aussi (quant au rapport avec les actes corporels) le « sacrifice purificateur des corps » (*zakâtu-l-abdân*). Elle consiste dans la purification du corps par la faim, le dénuement, la veille ; elle comporte la purification de l'œil en détournant son regard du monde, la purification des mains et des pieds et de toutes les autres parties du corps (en les employant seulement pour le service de Dieu). Entre dans ce genre de sacrifice purificateur également la purification de l'âme psychique (*an-nafs*), de l'intellect (*al-aql*), du cœur (*al-qalb*), de l'esprit (*ar-rûh*) et du « Secret intime » (*as-Sirr*) (1). Cela comporte de même une certaine restriction en matière de science (*ilm*) (2), mais non pas en matière de Science de la Pauvreté, car celle-ci est par définition « surplus divin » et « grâce seigneuriale ».

Quant à la 4e sorte de *zakât*, c'est le sacrifice purificateur des états d'âme (*tazkîyatu-l-ahwâl*) dont l'explicitation paraît dans la « science de l'instant spirituel » (*ilm-l-waqt*) (3). C'est cette sorte de *zakât* qui est propre à la Science de la Pauvreté (*al-ilmu-l-faqrî*). Comprends cela.

(1) Les différents degrés de l'être intérieur sont ici inscrits dans cette rubrique des actes pour autant qu'à chacun de ces degrés l'être accomplit certains actes ou développe certaines activités. — Une hiérarchie plus complète des degrés de l'être intérieur est la suivante : *quwâ* (facultés psychiques), *nafs* (âme psychique), *aql* (intellect), *qalb* (cœur), *rûh* (esprit), *sirr* (secret intime), *khafâ* (occultation profonde) et *Ghaybu-l-Ghuyûb* (Mystère des Mystères). Cette liste n'est qu'indicative ; elle comporte des variantes quant à l'ordre de succession : *qalb* avant *aql*, *sirr* avant *rûh* ; il est question en outre quelquefois du *Sirrus-sirr* (Secret du secret intime).

(2) Il s'agit vraisemblablement d'abstention de chercher, de former et de retenir certaines notions et conceptions qui seraient pour l'esprit des surcharges inutiles et même nocives par leurs propensions à prédéterminer et limiter l'intellection ou l'intuition.

(3) Il s'agit, semble-t-il, de la renonciation à certains contenus de l'âme consciente, en raison de ce qui est plus important pour elle dans l'« instant spirituel » (*waqt*). Ce dernier terme fait également partie de la terminologie technique du *Taçawwuf*, et désigne ce qui caractérise la condition immédiate de l'être à un moment donné.

III. ENSEIGNEMENT SUR LE SENS DU JEUNE (*aç-Çawm*).

Le terme *çawm* (jeûne) est une expression qui veut désigner l'« abstention » (*al-imsâk*). Il y a deux genres de jeûne : extérieur (*zhâhir*) et intérieur (*bâtin*).

Le jeûne extérieur est abstention de deux sortes de choses :

1° de ce qui pénètre dans les entrailles, à savoir la nourriture et la boisson ;

2° d'acte sexuel et de ce qui s'y rattache de près.

Le jeûne intérieur est également de deux sortes :

1° abstention de tout ce dont la mention, l'obtention et l'ouïe sont choses interdites par la Loi : ceci est ce qu'on appelle le « jeûne de scrupule » ou « de rigueur pieuse » (*çawm wara'i*) — alors que celui du premier genre (le jeûne extérieur) est le « jeûne légal ordinaire » (*çawm char'î*) ;

2° le « jeûne du Secret intime » (*çawmu-s-Sirr*) qui est abstention de tout ce qui est « autre que — Dieu — le Vrai (*al-Haqq*) » — qu'Il soit exalté ! Il s'agit là d'un « jeûne sustentateur » (*çawmçamadî*) (1), chose d'éternité du Sans-Fin, clarté d'éternité du Sans-Commencement. C'est ce jeûne que le Législateur a désigné par Sa parole : « Toute œuvre de l'homme appartient à l'homme, sauf le Jeûne car le Jeûne est à Moi, et c'est Moi qui en confère la récompense ! Dans l'idée énoncée ainsi il y a un secret merveilleux ayant rapport avec le cœur, qui inclut la réalité profonde du Jeûne (*haqîqatu-ç-Ciyâm*) (2). Ce

(1) Terme qui se réfère au nom divin *aç-Çamad* dont une des significations est « Celui qui n'a nul besoin et dont toute chose à besoin » ; dans son sens ordinaire le mot *çamad* désigne « celui qui supporte la faim et la soif » cf. notre traduction de *La Parure des Abdâl* du Cheikh al-Akbar, p. 20, note 2.

(2) Ce « secret merveilleux » (*sirr ajib*), que l'auteur désigne encore ailleurs comme « noble secret » (*sirr charîf*) (*Futûhât*, ch. 47), nous semble être celui que fera ressortir le passage suivant des *Futûhât*, ch. 71 : « Le Jeûne étant un statut (*hukm*) qu'Allah a rattaché à Soi (par les paroles du hadith quadsî : le Jeûne est à Moi et c'est Moi qui en paye le Prix) », en en dépossédant le jeû-

neur après le lui avoir imposé, il s'ensuit que celui-ci doit, pour avoir la qualité de jeûneur, pendant toute la durée de son jeûne, regarder vers son Seigneur sans en être distrait. Allah ne rattachera pas à Soi un jeûne tant qu'il ne sera jeûne véritable, or le jeûne ne sera véritable que si le serviteur l'a pratiqué selon la forme que lui a prescrite Allah... En effet, l'homme peut s'imaginer avoir jeûné alors qu'il a pu commettre pendant son état de jeûne quelque acte qui entraîne nécessairement sa sortie de l'état propre au jeûne, comme par exemple le fait d'avoir médit (*ghîbah*) de quelqu'un, ou quelqu'autre fait analogue : en pareil cas il y a rupture de l'état de jeûne même si l'homme n'a pas mangé. — Bien entendu, si un tel acte comporte une réparation (*kaffârah*) et si l'homme acquitte celle-ci, il recouvre sa qualité de jeûneur. — Le jeûneur doit observer cette attitude, car de cette façon il accordera préférence à Dieu à l'encontre de sa propre âme, et il sera récompensé selon la valeur de celui auquel il aura accordé sa préférence, c'est-à-dire, en l'occurence, Allah. Celui qui veille à l'égard d'Allah, Allah veille à son égard, et le prix qu'il recevra sera Dieu Lui-même ! Un verset le dit (à propos du vol forgé du Vase en or du Roi et imputé aux frères de Joseph) : « Celui dans le sac duquel il sera trouvé servira lui-même de prix (de rançon pour son forfait) ». (Coran 12, 75). Or « il » se trouve dans son sac. (D'un côté) Dieu se trouve en mode nécessaire dans le « cœur » de Son serviteur croyant et présent avec Lui, (de l'autre) le Jeûne se trouve chez Allah car c'est à Lui qu'il appartient quand le jeûne du jeûneur est valide ; celui-ci cherche son sac et on lui dit : « C'est Allah qui l'a pris ! » Alors Allah devient Lui-même le Prix (de ce rapt), conformément à Sa parole : « Le Jeûne est à Moi, et c'est Moi qui en paye le Prix ». — Il est à remarquer que dans l'application que l'auteur fait du symbolisme coranique évoqué ici, le « prix » est payé par Allah pour l'appropriation du « sac » (*rahl*) ; dans l'histoire coranique cependant le *rahl* n'est que le contenant de l'« objet » caché et recherché. On pourrait donc comprendre que selon l'intention de notre auteur la situation est ici plus complexe et comporte notamment une application du même symbolisme à deux degrés : 1° l'adorateur met « Dieu » dans son cœur, condition de validité du jeûne d'après l'explication du Cheikh al-Akbar. Or le verset disant : Celui dans le sac duquel « il » sera trouvé sera lui-même son prix peut se rapporter également à cet aspect des choses et par conséquent le « cœur » dans lequel — comme dans le « sac » de Benjamin — se serait trouvé Allah deviendra la « rançon » de cette inhabitation. Le cœur correspond ici au « sac » et Allah, dont la transcendance et l'incomparabilité essentielle doivent être cependant sauvegardées — correspond au Vase d'Or. — Ce symbolisme que l'auteur n'ose pas exprimer directement pourrait être appuyé par une analogie. Selon des commentateurs coraniques la *Sakinah*, la Présence Divine, qui se trouvait dans le *Tâbût* ou l'Arche d'Alliance (Cor. *II*, 248) aurait eu la forme d'un Vase en or provenant du Paradis et dans lequel étaient lavés les cœurs des Prophètes. On peut rattacher à cette donnée traditionnelle le fait raconté de l'enfance du Prophète. Un jour qu'il gardait les brebis deux hommes vêtus de blanc vinrent, le prirent, lui ouvrirent la poitrine, en retirèrent le cœur, l'ouvrirent, en retirèrent un grumeau noir ; après ils lui lavèrent et purifièrent le cœur dans un Vase en or rempli

secret apparaît aux Arrivés au But (*al-Wâçilûn*) de la catégorie des Gens du Pliage (*Ahlu-t-Tayy*) (1) et des Gens des Retraites solitaires et du Dépouillement total (*Ahlu-l-Khalawâti wa-t-Tajrîd*). C'est par cette sorte de jeûne qu'arrivent à se « spiritualiser » (*tatarawhanu*) les *Abdâl* pour êtres aptes à l'Envol dans l'espace (*At-Tayarân fi-l-hawa*) (2) ; c'est par ce jeûne que sont déchirés les voiles et qu'est ouvert le cœur, au point que l'homme peut voir ce qui est inscrit dans la Table Gardée (*al-Lawh al-Mahqfûzh*), et qu'il regardera dans le monde ordinairement inaccessible de sorte que rien du monde sensible (*al-Mulk*) ou hypersensible (*al-Malakût*) ne saurait rester caché à son regard ; il pourra même arriver à « disjoindre » la « soudure » du monde de la Toute-Puissance divine (*al-Jabarût*) (3) et atteindre l'Extrême limite (*al-Intihâ'*). Ce qui est dit ainsi par « signe du regard » (*imâ'*) suffit. Comprends donc.

de neige, etc. Autre fait analogue est la purification du cœur qui précéda l'Ascension Nocturne : les anges Gabriel et Michel lavèrent le cœur du Prophète avec l'eau du Zemzem et le remplirent ensuite de Foi et de Sagesse qu'ils avaient apportées dans un Vase d'Or. — Cette inhabitation de Dieu dans le cœur étant, dans le cas présent pour l'accomplissement du Jeûne, il y a ainsi coïncidence entre Jeûne et Dieu, et les données sacrées établissent d'ailleurs à ce sujet une « analogie basée sur la Dissimilitude » : « Le Jeûne n'a pas de pareil parmi les œuvres d'adoration » (hadith), et Allah n'a pas de pareil » (Coran), d'une façon absolue. 2° Dieu prenant le Jeûne de son adorateur comme une chose à Soi, Il le prend avec son contenant, le cœur du serviteur, (et il ne le prend que dans son contenant car sa définition exige un support sacrificiel) : c'est le Jeûne qui est le Vase en or du Roi, et c'est le cœur qui est le Sac. L'adorateur cherche cependant son Sac et on lui répond que c'est Allah qui l'a pris. Pour cette autre « appropriation » Dieu devient lui-même la Rançon. Le serviteur reprend donc le tout, mais la vérité est qu'il a perdu lui-même sa qualification d'esclave et qu'il y a comme un interchangement d'attributs qui n'est qu'une façon d'exprimer les transformations ineffables des relations de dualité en raison de leur intégration finale dans l'Identité pure.

(1) Ce titre dérive de l'expression technique *Tayyu-l-Ard* = le « Pliage de la Terre » qui désigne ordinairement le prodige de parcourir de grandes distances en quelques instants, pour l'être respectif la surface de la terre se trouvant alors comme ramassée et enroulée à la façon d'un tapis. Ici il peut s'agir d'un transfert de nature plus intérieure avec tout son être corporel.

(2) Sur les *Abdâl*, voir encore *La Parure des Abdâl* du Cheikh al-Akbar.

(3) Il s'agit de la sortie du monde créé : la « disjonction » de la « soudure », se réfère au verset coranique qui dit : « Les Cieux et la Terre étaient soudés et Nous les avons joints... » (Cor. 21, 30).

IV. *ENSEIGNEMENT DES CONDITIONS SUR LESQUELLES PREND APPUI LE PELERINAGE* (*al-Hajj*).

Le plus grand des Maîtres, Muhyu-d-Dîn — qu'Allah nous fasse tirer profit de lui et qu'Il sanctifie son noble esprit et illumine son tombeau, amen ! — a dit :

Sache — et qu'Allah « te fortifie par un Esprit procédant de Lui » — que le Pèlerinage est constitué par la visite de la Maison Antique (*al-Bayt al-Atîq*) (1) vers laquelle se fait l'orientation rituelle (*qiblah*) des Musulmans. Allah a dit : « Allah a établi à la charge des hommes l'obligation du Pèlerinage à la Maison, pour tout un qui aura la possibilité du voyage vers Elle » (Coran, 3, 97).

La « possibilité pratique de faire le voyage » (*istitâ,-ah*) est de trois sortes :

1° les moyens économiques ;
2° la sécurité ;
3° la santé.

Relativement au premier point, trois choses sont des empêchements :

a) les biens illicites, car ceux-ci ne sauraient servir pour s'acquitter de l'obligation sacrée du Pèlerinage ;
b) les dettes, quand elles excèdent les biens possédés ;
c) la peur du « sultan » (c'est-à-dire de toute autorité qui pourrait péricliter les moyens économiques du pèlerin) (2).

Relativement au deuxième point il y a trois conditions :

a) existence de l'eau aux aiguades des étapes ;
b) la tranquillité selon ses conditions spéciales ;
c) les moyens d'orientation pour tenir la bonne route.

Relativement au troisième point, la santé corporelle implique deux conditions :

a) l'habitude de marcher et de voyager ;
b) la résistance aux duretés des événements.

1) C'est une épithète coranique du temple de la Kaaba. Cf. Cor. 22, 29 et 33.

(2) Le mot « sultan », qui en arabe signifie pouvoir gouvernemental en général, est pris ici comme emblème de tout l'ordre politique et administratif.

Tel est l'enseignement exotérique sur la question de la possibilité pratique de faire le pèlerinage.

Quant à la doctrine de Pauvreté (*al-Madhabu-l-Faqrî*) sur la même question, elle prévoit trois conditions :

1° la puissance du cœur d'être « par Allah » en tout état ;

2° la puissance du désir qui fasse franchir les dangers ;

3° la capacité de se soustraire (*ghaybah*) à tout ce qui est autre que le Roi divin, le Très Exalté.

Quant à la puissance du cœur d'être par Allah, elle consiste dans les « astres levants de la Stabilité » (*tawâli'u-t-Tamkîn*) (1).

Quant à la puissance du désir, elle provient de la fermeté de l'amour pour Allah, le Très Exalté et l'Evident.

Quant à la capacité de se soustraire à ce qui est autre qu'Allah, elle résulte de l'unification réalisée par le cœur dans « la proximité produite par l'abaissement — rapprochement » (*qurbu-d-dunûw* (2) au-dessus de l'Horizon Evident (*al-Ufuqu-l-Mubîn*) (3).

Cette explication de la notion d'*istitâ'ah* (possibilité pratique de faire le voyage) selon la conception de la Pauvreté est formulée en termes accessibles aux compréhensions. Mais au-delà de cela, il y a une autre *istitâ'ah*

(1) Le terme *tawâli'* (sing. *tâli'*) signifie « astre qui se lève » ; dans la terminologie initiatique, les *tawâli'* sont, selon l'explication du Cheikh al-Akbar, « les lumières du *Tawhid* qui se lèvent sur les cœurs des gens de la Connaissance et obnubilent les autres lumières ». (*Futûhât*, chap. 73, p. 153).

Le *Tamkin* est, selon l'acception la plus répandue « la stabilité dans l'état d'Union » (*alWuçul*) ; chez le Cheikh al-Akbar (*ibid*) il est expliqué comme la condition permanente du Connaisseur d'être dans des variations qualitatives dérivant de sa fonction principielle.

Les *tawâli'n-t-Tamkin* sont alors les incessantes révélations de la réalité du *Tawhid* sur le cœur de l'être en Pèlerinage Suprême.

(2) Au sujet de cette idée se reporter aux précisions données au chapitre I.

(3) Expression coranique (cf. Coran 81, 23) « l'Horizon Evident », *al-Ufuqu-l-Mubin*, est dans l'application microcosmique « le sommet du maqâm du cœur » ; dans le même ordre symbolique il y a encore « l'Horizon Suprême », *al-Ufuqu-l-Aalâ* (cf. Coran 53, 7), qui est « le sommet du maqâm de l'Esprit », ce qui correspond au plan de l'Unicité (*al-wâhidiyah*) et de la Fonction Divine (*al-Ulûhiyah*).

que nous ne pouvons toutefois communiquer en cet endroit. Le degré initiatique (*maqâm*) correspondant procède de l'Œil du Soleil(*Aynu-ch-Chams*). Cet « œil » est celui de Son Nom *al-Qawi* (la Très-Fort) dont soient proclamées la Majesté, la Gloire et l'Exaltation, Lui, l'Un, l'Evident, le Croyant, le Sublime qui transcende toutes les conditions. Pourtant nous venons de faire entrevoir ce qu'il en est pour celui qui sait comprendre (1). Et Allah est plus savant !

Maintenant, revenons au Pèlerinage lui-même. Il y en a deux : le pèlerinage selon les formes extérieures, et le pèlerinage selon les réalités intérieures et secrètes. Dans le pèlerinage des esprits (qui est le deuxième mentionné) se trouvent l'amplitude ainsi que les haleines parfumées qui émanent de la Grâce délivrante.

Dans l'enseignement par réverbération fugitive (*talwîh*) on peut trouver ce qui dispense de toute formulation explicite (*taçrîh*).

Cet écrit est fini par la louange d'Allah, Son secours et Sa meilleure assistance. Et qu'Allah répande Sa Grâce sur notre Seigneur Muhammad, sur ses Compagnons et amis fidèles, ainsi que sur sa famille, et les salue tous.

« Pas de puissance ni de force si ce n'est par Allah, le Très Haut, le Magnifique » « Allah nous suffit, et quel merveilleux Gérant » « Louange à Allah le Seigneur des Mondes » ! Amen. Amen.

Traduit de l'arabe et annoté

par M. VÂLSAN.

(1) Il paraît donc qu'il s'agit ainsi de « la possibilité de faire le pèlerinage » par un Secours surnaturel émanant de cette « source » (*ayn*) de puissance appelée ici *Aynu-ch-Chams* qui a un rapport spécial avec le nom divin *al-Qawi*. Le symbolisme de cet « Œil du Soleil » est celui du Centre du Monde, site de la « Cité du Soleil », qu'est aussi le lieu même d'un Pèlerinage purement initiatique fait par l'intérieur de l'être.

LES LIVRES

Alain DANIÉLOU, *Le Polythéisme hindou* (Corréa).

Ce gros volume de 600 pages est remarquable à plus d'un titre. C'est la première fois que sont présentés au public français d'une façon aussi claire et détaillée les principaux aspects divins autour desquels s'ordonnent les diverses voies spirituelles qu'offre l'Hindouisme. Une autre caractéristique importante de cette étude consiste dans le fait qu'il s'appuie constamment sur les Textes hindous eux-mêmes, toujours cités de première main à la différence de bien des ouvrages de « spécialistes » qui s'appuient le plus souvent les uns sur les autres.

Ce qui intéressera surtout les lecteurs de cette revue ce sont les cent premières pages où l'auteur essaie de dégager les fondements doctrinaux du polythéisme et la nature de l'Absolu. M. Daniélou n'a pas la prétention de formuler une théorie personnelle. Il se présente comme le transcripteur et le présentateur de la doctrine hindoue, telle qu'il a pu la connaître, après de nombreuses années d'études à Bénares auprès des représentants les plus qualifiés de la tradition. « les Hindous dit-il, appellent leur religion *Sanatana-Dharma*, la perfection éternelle qui représente pour eux ce qui demeure d'une source originelle de la connaissance, qui fut l'héritage commun de toute l'humanité. » Les écrivains hostiles à René Guénon qui l'accusent d'avoir inventé une théorie de la « tradition primordiale » pourront trouver là une confirmation de la légitimité de cette tradition, venue d'une source directe. « La loi de perfection éternelle, continue l'auteur, nous enseigne que chaque peuple, à chaque époque voit apparaitre les formes de la révélation qui lui sont nécessaires et que, dans ces formes, ou en dehors d'elles, chaque individu doit trouver pour lui-même, selon son degré de développement, une voie de réalisation distincte. » Plus loin, à propos de la morale, il dit sereinement leur fait aux nations dites civilisées : « Les règles de la morale sont une question de commodité sociale mais n'ont rien à voir avec le progrès intérieur de l'être. On ne peut lier la Spiritualité à la morale que dans les religions nationales dont le but principal est de codifier et d'imposer les règles de conduite d'un groupe humain, d'une race, d'une civilisation. « Dieu » devient alors un simple chef de tribu qui impose un code de conduite humaine au moyen de menaces suprahumaines La multiplicité des « dieux » dans un système polythéiste, où une divinité populaire est fréquemment opposée à une autre, a été un instrument utile pour empêcher que l'application de

conventions morales ne tende à remplacer, comme but principal de la religion, la recherche d'une vérité transcendante. Beaucoup de nations civilisées de notre temps sont aujourd'hui plus primitives dans leurs croyances, dans l'image qu'elles se font du dieu qui dirige leurs guerres et approuve leurs habitudes et leurs préjugés, que les plus sauvages des tribus aborigènes de l'Inde (1). »

Après quelques mots excellents sur le langage du symbolisme, basé sur la nature même des choses, sur les affinités et les correspondances qui existent entre les différents mondes, là où ceux-ci se croisent et interfèrent quand leurs relations peuvent devenir apparentes, l'auteur aborde les représentations du Transcendant. « Toutes les mythologies, dit-il, sont des manières de concevoir les états supérieurs ou transcendants de l'être représentés comme des dieux. » Comme ces états transcendants sont inconnaissables par nos sens et nos facultés, tous nos efforts pour les connaître ne sont que des approches, des *Upanishads,* suivant le sens de ce mot. Plus ces approches sont nombreuses et considérées de divers points de vue, plus la conception que nous pouvons nous faire du transcendant est susceptible d'être exacte. Le divin est « ce en quoi les contraires coexistent ». Les multiples aspects du réel seuls à notre portée doivent être tous acceptés sous peine de n'obtenir qu'une approche inexacte.

Ici M. Daniélou fait une pertinente critique de tout monisme philosophique qui se réduirait à une divinisation du nombre un. « Si Dieu est un, il n'est pas plus au-delà du nombre que s'il est deux, ou trois, ou dix ou un million... Le divin, dans son essence, ne saurait être ni un, ni plusieurs... Le divin est ce qui reste quand on nie la réalité de tout ce qui peut être perçu ou conçu. Il est *neti, neti* « ni ceci, ni cela ».. Il n'est pas un ou pas deux. L'expression préférée des vedantistes est « pas deux ». C'est l'expression du principe de la non-dualité. »

Cependant l'existence étant multiple, à partir du moment où nous concevons une divinité comme personnifiée, elle appartient au monde de la multiplicité. Le dieu est un parmi les autres. « En ce sens, dit M. Daniélou, tout monothéisme écarte l'homme de la voie de la connaissance et de la réalisation métaphysique, remplaçant un effort pour comprendre la nature multiple du divin par un postulat simpliste et inexact. »

Sans doute pourrait-on répondre à l'auteur que tout monothéiste ne confond pas ainsi l'unité mathématique avec l'unité métaphysique. Mais son dessein est d'expliquer la nature et la valeur du polythéisme et il a le droit de choisir son terrain

(1) Ajoutons que la conception, ici définie, de la morale ne s'applique directement qu'à ce qui porte ce nom dans les sociétés modernes et antitraditionnelles. Au sens vrai du mot, le plus profond, la morale est un élément de toute méthode spirituelle, alors que beaucoup d'Occidentaux supposent que son dépassement autorise une anarchie du comportement. Bien au contraire tout ce qui est dépassé doit être intégré et non rejeté.

d'explication. Il est indéniable que, pratiquement, la majorité des monothéistes adorent un aspect très particulier du divin et non un Etre non-manifesté et encore moins le Non-Etre. C'est l'écueil de tout exotérisme. Mais ce dont M. Daniélou veut nous persuader, c'est que, sur ce plan même, le polythéisme, qui accepte les servitudes de la multiplicité, est plus près de la vérité que le monothéisme qui s'abuse sur lui-même et aboutit comme on ne le voit que trop souvent à l'intolérance. « L'individu prisonnier d'un pareil système, dit fort bien M. Daniélou, établit difficilement une hiérarchie entre ses attitudes envers le divin. Il lui est presqu'impossible de ne pas confondre les plans et les méthodes. » Il est dans un équilibre précaire et c'est pourquoi ajoute l'auteur « il y a dans les systèmes monothéistes si peu de marge entre le prosélytisme et l'irreligion, si peu de place pour la tolérance et le respect des modes de penser d'autrui », de leur culte, de leur conduite, lorsqu'ils sont différents de la norme

M. Daniélou ne prononce qu'une fois le mot d'ésotérisme. Mais comment n'y pas songer quand on lit ces lignes : « Ce n'est pas par la forme des monothéismes, mais malgré elle que l'individu doué peut atteindre une véritable réalisation spirituelle. » Or cette phrase donne peut-être la clef de la position de M. Daniélou et comment ne pas voir que l'on pourrait tout aussi bien dire que ce n'est pas par la forme des polythéismes mais malgré elle que l'individu doué peut atteindre la réalisation ? Dans les deux cas s'il y a forme traditionnelle, moyens traditionnels et leurs techniques, il y a support providentiel ; ce qu'il critique justement s'adresse à la mentalité des monothéistes, comme d'ailleurs à celle des polythéistes, plutôt qu'à la signification dernière de l'une comme de l'autre perspective, qui en définitive est toujours ésotérique.

Passant à la nature de l'Absolu, sa terminalogie est quelquefois peu assurée, Pour traduire *Atma* il emploie le mot Soi ou âme, alors que le mot Esprit serait peut être plus adéquat. Il traduit exclusivement le mot *Maya* par illusion, alors que notre regretté ami. A.K. Coomaraswamy l'avait singulièrement éclairé en disant que, souvent, le mot *mesure* était plus adéquat, et permettait de comprendre comment cette « illusion » était aussi une « norme » passagère, en fait la seule norme pratique. On pourrait plus justement dire que ce qui est illusion du côté du Principe est mesure du côté de la manifestation ou que l'illusion est notre mesure. On comprendra mieux la pensée de l'auteur lorsqu'ayant remarqué que tous les noms des dieux hindous sont des noms ou des attributs de la vie, il s'oppose encore à « l'unité imaginaire de la personne divine, reflet du manifesté, qui est une illusion, comme est illusoire l'unité de la personne humaine, qui n'est en fait qu'un nœud temporaire liant ensemble diverses facultés. La notion même de « Dieu » conduit immédiatement à un nouveau dualisme, à une distinction entre Créateur et créé. »

A la fin de son chapitre sur la nature de l'Absolu, il exécute certaines *Upanishads* un peu légèrement pour un esprit d'une aussi large audience. Son erreur est celle de tous les

critiques, qui consiste à prêter à autrui une opinion, d'ailleurs fausse, qui n'a été soutenue par personne, dont ils triomphent d'autant plus facilement, mais en n'ayant démoli que d'illusoires moulins vus par eux seuls.

Lorsqu'il soutient que la « théorie des substrats et celle de l'Unité divine ont toujours été considérés par les anciens hindous comme dangereuses, lorsqu'on les applique à la religion et à la morale » il a parfaitement raison, mais il est infidèle à sa propre conception de la relativité des plans de la connaissance et la nécessité de l'appliquer à tous les degrés de l'esprit. Et s'il ajoute « la théorie des substrats reste un sujet ésotérique réservé à ceux qui sont capables de jouer avec les idées sans essayer de la mettre en pratique », il définit sa propre position, comme il arrive à un auteur quand parvenu à ses limites, son intelligence lui pose l'écriteau : « inconnaissable ».

En tous cas nous ne pouvons qu'engager le lecteur à lire un livre aussi explicite, aussi clair, aussi courageux. On pourrait, si l'on était amateur de formules trop sommaires, dire que, sous l'angle de vision de cette œuvre, le monothéisme suppose une attitude conservatrice c'est-à-dire l'unité et la transcendance d'une Personne avec une multiplicité des fonctions Le polythéisme aurait une attitude évolutionniste et progressive, supposant une multiplicité de personnes avec une unité immanente de fonctions. L'athéisme apparaîtrait comme unité des fonctions et négation des personnes. De ce point de vue aussi, tout monisme n'est et ne peut être qu'ésotérique.

Luc Benoist.

Guy Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochaï et la Cabbale* (Le Seuil).

Dans la collection des « Maîtres Spirituels » dont les volumes traitent généralement de sujets intéressant les lecteurs de cette revue. M. Guy Casaril a publié un petit livre sur la Kabbale en prenant pour entité centrale la personne de Rabbi Siméon bar Yochaï à l'autorité duquel se rattache l'enseignement formulé dans le Zohar. Il a suivi en gros les thèmes que M. Scholem a proposés dans son grand ouvrage sur les « Courants de la Mystique Juive », qu'il a excellemment résumé. Il a eu d'ailleurs raison. Car s'il existe des études de niveau, inégal d'ailleurs, sur tel ou tel aspect des doctrines ésotériques du Judaïsme, le public français ne dispose que rarement de travaux d'ensemble sur le sujet (1). M. Casaril comme M. Scholem a voulu faire une « synthèse historique » et le corrollaire presqu'inévitable d'un tel projet est une perspective évolutionniste qui ne peut être la nôtre. D'autre part, son vocabulaire est trop peu rigoureux pour lui permettre d'établir avec clarté certaines distinctions souhaitables. Relevons aussi que le caractère « populaire » et apparemment « anti-intellectuel » de certains courants spirituels du judaïsme (le Hassidisme en particulier) l'amène à des conclusions un peu trop promptes. Une appréciation exacte de la nature réelle de certains phénomènes religieux supposerait une autre conclusion que celle à laquelle aboutit l'érudition pure dont M. Casaril évidemment ne manque pas.

Luc Benoist.

(1) Parmi les ouvrages récents nous signalerons cependant plus particulièrement celui d'Alexandre Safran, la Cabale (Payot, 1960) et bien entendu celui de Leo Schaya, *l'Homme et l'Absolu selon la Cabale* (Corréa, 1958) qui se réfère explicitement à la doctrine traditionnelle, telle qu'elle a été exposée par René Guénon, et se situe dans la même perspective, ce qui en un certain sens dépouille la Cabale de son caractère hébraïque, en l'universalisant.

Walpola Rahula, *l'Enseignement du Bouddha* (Editions du Seuil).

Ce livre, par un moine ceylonais, offre au lecteur européen une étude approfondie des doctrines les plus fondamentales du Bouddhisme, au cours de laquelle chacun des thèmes essentiels est considéré tour à tour, soutenu par de nombreux passages tirés des Ecritures du Canon *pâli* et traduits avec beaucoup de vie aussi bien que de clarté : l'auteur est particulièrement heureux dans son choix de citations dont chacune aide à mettre au jour un aspect important de la tradition en question.

Un autre trait digne de remarque dans ce livre est l'attitude très juste de l'auteur envers les branches diverses du Bouddhisme mahâyânique dont il reconnaît volontiers l'orthodoxie quant aux thèses essentielles ; sous ce rapport, notre auteur se montre beaucoup plus objectif que la plupart de ses devanciers parmi les écrivains théravadins de notre époque, la plupart desquels voient, de parti pris, dans les particularités de leurs correligionnaires du Nord, des « emprunts » et des « corruptions » à la façon des Orientalistes de carrière ; pour dissiper ce préjugé obsessif il fallait surtout qu'un de leurs propres confrères se remette à l'étude suivie des doctrines dont il s'agit afin de pouvoir se prononcer avec autorité dans le sens contraire. Le Vénérable Rahula aura mérité les éloges du monde bouddhiste entier pour le service qu'il a ainsi pu rendre à la cause de l'unité traditionnelle.

On s'arrêterait volontiers sur cette note d'appréciation d'un livre qui, pour la plupart, est de haute qualité. Il est donc d'autant plus regrettable d'y rencontrer certains passages — principalement dans le chapitre traitant de la doctrine du « Non-Soi », *Anatta* — où l'auteur n'a pas su se tenir sur le

même niveau d'impartialité, car ses allusions aux enseignements des autres religions, sous le rapport de l'« Autologie », ne rendent guère justice aux véritables contenus de ces formes doctrinales étrangères. Que penser, par exemple, d'un passage où des termes aussi diverses qu'*Atman, Je, Ame, Soi* et *Ego* sont traités tout court comme synonymes ? Et que dire de l'application, avancée avec sang-froid comme fait établi, selon laquelle l'idée de Dieu est née dans l'homme du simple désir de se sentir protégé en face des forces de la Nature, hypothèse qui dérive évidemment de l'anthropologie profane du 19e siècle. Il nous paraît qu'il y a quant à ce dernier point un curieux manque de sens des proportions qui laisse supposer que le phénomène religieux en entier, y compris toutes les manifestations de sainteté et de sagesse, de vertu héroïque et d'art qui en sont issues dans le temps et l'espace, n'ont été que le fruit de la crédulité enfantine de soi-disant primitifs ; d'ailleurs, si on admettait une explication du fait religieux dans le monde aussi forcée que celle-ci, il est évident que le Bouddhisme en tant que phénomène, tomberait avec le reste, étant donné que cette forme de spiritualité, dans ses grands traits et en pratique, ne diffère pas des autres formes traditionnelles autant que le voudraient certaines gens — ce qui ne sert qu'à faire ressortir encore plus clairement le caractère arbitraire de cette polémique en faveur d'une forme unique.

Mieux aurait été de s'en tenir à l'excellente méthode suivie dans le reste du livre, en donnant un exposé de l'*Anatta* et du « non-théisme » qui lui est solidaire, en termes purement bouddhiques, sans s'occuper de rivalités avec des doctrines tout autres quant à leurs points de départ ainsi que de leur présentation dialectique. Somme toute, après avoir lu le chapitre sur l'*Anatta*, on reste assez dans le doute quant aux véritables implications de ce qui constitue, certainement non seulement une doctrine essentielle du Bouddhisme sous toutes ses formes, mais aussi une des plus difficiles à exposer.

Cette critique faite, on revient volontiers à ce qu'on avait dit au début, à savoir, que ce livre est d'une valeur indiscutable comme œuvre de base : il mérite de reparaître plus d'une fois, ce qui fournirait d'ailleurs l'occasion pour un remaniement des passages prêtants à malentendu dans le texte actuel.

Marco Pallis.

A Moslem Saint of the Twentieth Century, Shaikh Ahmad al'Alawi, par Martin Lings (George Allen et Unwin Ltd, Londres).

— Le cheikh Ahmad al'Alawi fut un sage comparable aux plus grands, mais son renom, jusqu'à présent, n'a guère dépassé le monde musulman et plus particulièrement les milieux soufis. Aucune publication vraiment importante n'avait paru sur lui dans une langue européenne et ses écrits n'avaient jamais été traduits de l'arabe. Il convient donc de saluer avec la plus vive satisfaction la parution de l'ouvrage, remarquable à maints égards, que M. Martin Lings vient de publier sur le grand maître algérien.

Rappelons d'abord que le cheikh naquit en 1869 à Mostaganem où il mourut en 1934. Il n'y eut dans sa vie que peu d'événements extérieurs marquants ; il fit quelques voyages, notamment dans les pays musulmans de la Méditerranée orientale, et accomplit le Pèlerinage à la Mecque. A part cela, son existence se déroula presque entièrement dans sa ville natale d'où son rayonnement ne cessa de grandir et où affluèrent des disciples qui durent se compter par milliers. Pour tracer le portrait du cheikh à la fin de sa vie, M. Lings donne la parole à un Français qui l'a bien connu pour l'avoir soigné, le Dr Marcel Carret. Le témoignage de ce médecin est celui d'un homme de l'extérieur qui n'a discerné du maître que les apparences, mais la description qu'il en fait présente un vif intérêt, car rien, lorsqu'il s'agit d'une telle personnalité, n'est indifférent. De ce récit, on garde surtout l'impression de la parfaite sérénité du sage, de la « Grande Paix » dont sa présence témoignait, de sa bonté et de sa douceur, ainsi que de son allure intellectuelle et aristrocratique, et de la finesse des reparties qu'il faisait à son interlocuteur.

Plus riche d'enseignements est encore le chapitre constitué par un fragment d'autobiographie du cheikh. Celui-ci grandit dans le milieu traditionnel d'une famille pieuse et fit un apprentissage de cordonnier. C'est par des membres de la Tariqa Isawi qu'eurent lieu ses premiers contacts avec les milieux soufis. Mais on s'y livrait à la recherche de phénomènes étranges, penchant auquel le jeune homme ne s'abandonna guère, se bornant à charmer des serpents. Ce fut alors qu'il rencontra celui qui allait devenir son vrai maître, le cheikh Sidi Muhammad al Buzidi, qui promit de lui apprendre à dompter un serpent plus venimeux que les autres, sa propre âme charnelle. Chez son nouveau disciple, le cheikh eut tôt fait de discerner de remarquables dispositions pour la vie spirituelle et lui conféra les enseignements de la Tariqa Darqawia-Shadhilia.

Le cheikh al Buzidi mourut en 1909 sans avoir désigné de successeur. Plusieurs de ses disciples eurent alors des songes montrant à l'évidence que la succession devait être assumée par le cheikh Ahmad al'Alawi. A ce moment-là, les foqara de Mostaganem dépendaient de la « zaouia-mère » de l'ordre Darqawi, au Maroc. Mais bientôt, le cheikh al'Alawi s'en rendit indépendant en fondant sa propre branche de l'Ordre, la Tariqa al'Alawiyat ad-Darqawiat ash-Shadhiliyah. Son autorité était déjà telle que cette initiative ne rencontra pour ainsi dire pas d'opposition.

M. Lings fournit d'abondants renseignements sur la doctrine et sur la méthode spirituelle du maître de Mostaganem. Le soufisme est une voie de connaissance et le cheikh al'Alawi en fut une illustration caractéristique que l'on peut justement comparer à Sri Ramana Maharshi, le célèbre sage hindou de Tiruvannamalai. Il se rattachait à l'école d'Ibn 'Arabi dont il

professait la doctrine, notamment comme on la trouve exposée dans le Traité de l'Unité. Comme il n'est pas possible, dans un bref compte rendu, de s'étendre davantage sur cet aspect doctrinal de son enseignement, on notera seulement que le cheikh fut un gnostique et un métaphysicien de la même stature que les plus grands de ceux qui ont marqué l'histoire de l'Islam.

Le cheikh devait inévitablement subir les attaques des ennemis du soufisme qui, en diverses occasions, donnèrent libre cours à leur incompréhension et à leur hostilité. Il se donna la peine de leur répondre souvent en détail, prenant la défense de pratiques comme le rosaire ou la visite des tombeaux de saints, dont les censeurs exotériques n'avaient pas saisi le profond symbolisme.

Il est important de relever que le cheikh, loin d'être un « moderniste » comme certains ont pu le penser, réagit vigoureusement contre l'influence de prétendus réformateurs. Il ne ménagea pas non plus le kémalisme turc et s'opposa fortement à tous les courants antispirituels du temps comme aux usages de l'Occident moderne. Il prit position contre le port des vêtements européens dont il discernait le caractère profane mal adapté à la vie spirituelle, alors que le turban, le burnous et la djellabah sont des modèles de sobriété et de dignité.

Plusieurs chapitres du livre se rapportent aux différents aspects de la doctrine du cheikh, au symbolisme des rites islamiques ou à celui des lettres de l'alphabet arabe. Ils sont composés en grande partie de citations des œuvres du maître que M. Lings a traduites en anglais. On en prend connaissance avec le plus grand profit, car on se trouve en présence d'un enseignement montrant que le soufisme a pu, malgré toutes les attaques dirigées contre lui, demeurer parfaitement vivace et garder son trésor traditionnel pur des tentations de notre temps.

Tout en soulignant la valeur exceptionnelle de ce livre, on se permettra néanmoins de formuler à son propos une ou deux remarques critiques. Tout d'abord, on aurait pu souhaiter des précisions sur les mots « mystique » et « mysticisme ». D'autre part, le chapitre sur la « réalité du soufisme » offre un exposé qu'on aurait souhaité plus complet et plus méthodique. Mais de telles réserves n'enlèvent aucunement au beau livre de M. Lings son intérêt profond et sa valeur qui en font l'une des meilleures publications existant désormais sur le soufisme contemporain.

Roger Du Pasquier.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 3-1962

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année Mars - Avril 1962 N° 370

LES INFLUENCES ERRANTES

Au début de son séjour en Egypte René Guénon avait écrit, sous son nom islamique Abdel-Wahed Yahya, dans une revue de langue arabe *Al-Ma'rifah* (La Connaissance) nouvellement fondée au Caire, dont il fut, dès le premier moment, un des collaborateurs. Il y publia les textes suivants :

Dans le premier numéro (mai 1931) : « Connais-toi toi-même » (*I'rif nafsa-ka bi-nafsi-ka*) dont la traduction française faite du vivant de l'auteur et revue par lui a été publiée, après sa mort, dans les *Etudes Traditionnelles*, de mars 1951. — Notons à l'occasion que la formule socratique qui constitue le titre et le thème de l'article était aussi la devise (*chi'âr*) de la revue.

Dans le numéro 2 (juin 1931) : « Influence de la civilisation islamique en Occident » (*Atharu-th-Thaqâfati-l-islâmiyyati fi-l-Gharb*) dont la traduction, faite dans les mêmes conditions, a été publiée dans le numéro de décembre 1950 des *Etudes Traditionnelles*, c'est-à-dire du vivant de l'auteur, mais quelques jours seulement avant sa mort (qui survenait le 7 janvier 1951) ; cette publication suppléait d'ailleurs le manque de sa collaboration habituelle.

Dans le numéro 3 (juillet 1931) : « Le néo-spiritualisme et son erreur » (*Ar-Rûhâniyyatu-l-hâdithah wa khat'u-hâ*) ce qui, en fait, était en même temps la transposition du titre français de l'*Erreur Spirite*.

Dans le numéro 5 (septembre 1931) : « Le néo-spiritualisme. Réponse à une critique » (*Ar-Rûhâniyyatu-l-Hâdithah. Raddun 'alâ raddin*). C'était la réponse à des objections contre sa thèse, qu'un des collaborateurs, Ferid Bey Wagdî, avait publiées dans le numéro 4 de la revue.

Dans le numéro 7 (novembre 1931) : « Les Influences Errantes » (*Al-Quwâ as-Sâbihah*).

Nous donnons maintenant la traduction de ce dernier texte, également revue par l'auteur, et nous rappelons à nos lecteurs que le sujet avait déjà été traité par René Guénon une première fois dans son livre l'*Erreur Spirite*, première partie, chapitre VII : « L'Explication des phénomènes » (les dernières 5 pages).

***

En traitant des éléments divers qui produisent les phénomènes que les spirites attribuent à ce qu'ils appellent des « esprits », nous avons fait allusion à ces forces subtiles que les taoïstes chinois appellent « influences errantes ». Nous allons donner là-dessus quelques explications complémentaires, pour écarter la confusion dans laquelle tombent trop facilement ceux — malheureusement nombreux à notre époque — qui connaissent les sciences modernes de l'Europe plus que les connaissances anciennes de l'Orient.

Nous avons fait remarquer que les influences dont il s'agit ici, étant de nature psychique, sont plus subtiles que les forces du monde sensible ou corporel. Il convient donc de ne pas les confondre avec celles-ci, même si certains de leurs effets sont similaires. Cette ressemblance pourrait surtout faire assimiler ces forces à celles de l'électricité ; elle s'explique simplement par l'analogie des lois qui régissent les divers états et les divers mondes, par la correspondance grâce à laquelle se réalisent l'ordre et l'harmonie de tous les degrés de l'Existence.

Ces « influences errantes » comprennent des variétés très distinctes les unes des autres. Certes, nous trouvons aussi dans le monde sensible des influences très variées ; mais dans le monde psychique les choses sont beaucoup plus complexes encore, par là même que le domaine psychique est beaucoup moins restreint que le domaine sensible.

Cette appellation générale d'« influences errantes » s'applique à toutes les énergies non individualisées, c'est-à-dire toutes celles qui agissent dans le milieu cosmique sans entrer dans la constitution d'un être défini quelconque. Dans certains cas, ces forces sont telles par leur nature même ; dans d'autres cas, elles dérivent d'éléments psychiques désintégrés, provenant d'anciens organismes

vivants et particulièrement d'êtres humains, comme nous l'avons dit dans notre précédent article.

En réalité, il s'agit là d'un certain ordre de forces naturelles qui ont leur lois propres et qui ne peuvent pas plus échapper à ces lois que les autres forces naturelles. S'il semble le plus souvent que les effets de ces forces se manifestent d'une façon capricieuse et incohérente, cela n'est dû qu'à l'ignorance des lois qui les régissent. Il suffit, par exemple, d'envisager les effets de la foudre qui ne le cèdent pas en étrangeté à ceux des forces dont nous parlons, pour comprendre qu'il n'a a réellement là rien d'extraordinaire. Et ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles peuvent les capter et les utiliser comme les autres forces.

Ici il importe de distinguer deux cas à l'égard de la direction de ces forces et de leur utilisation. On peut arriver à ce résultat, soit à l'aide d'intermédiaires faisant partie du monde subtil, tels que les êtres connus sous le nom de *djnns*, soit à l'aide d'être humains vivants, qui naturellement possèdent aussi les états correspondant au monde subtil, ce qui leur permet d'y exercer également une action. Les êtres qui dirigent ainsi ces forces par leur volonté — qu'ils soient hommes ou *djinns* — leur donnent une sorte d'individualité factice et temporaire qui n'est que le reflet de leur individualité propre et comme une ombre de cette dernière. Mais il advient fréquemment aussi que ces mêmes forces soient attirées inconsciemment par des êtres qui en ignorent les lois, mais qui y sont prédisposés par des particularités naturelles, comme par exemple les personnes que l'on est convenu de nommer aujourd'hui « médiums ».

Ceux-ci prêtent aux forces avec lesquelles ils entrent ainsi en relation une apparence d'individualité, mais au détriment de l'intégrité de leurs propres états psychiques qui subissent de ce fait un déséquilibre pouvant aller jusqu'à une désintégration partielle de l'individualité.

Il y a une remarque très importante à faire sur ce genre de captation inconsciente ou involontaire, où l'être est à la merci des forces extérieures au lieu de les diriger. Une telle attraction peut être exercée sur ces forces, non seulement par des êtres humains ou médiums comme il vient d'être dit, mais aussi à travers d'autres êtres vivants

et même des objets inanimés, ou parfois par des lieux déterminés où elles viennent se concentrer de façon à produire des phénomènes assez singuliers. Ces êtres ou ces objets jouent — s'il nous est permis d'employer un terme impropre mais justifié par l'analogie avec les lois des forces physiques — un rôle de « condensateurs ». Cette condensation peut s'effectuer spontanément ; mais, d'autre part, il est possible à ceux qui connaissent les lois de ces forces subtiles, de les fixer par certains procédés, en prenant pour support certaines substances ou certains objets dont la nature est déterminée par le résultat qu'on veut on obtenir. Inversement, il est possible aussi à ces personnes de dissoudre les agglomérations de force subtile, qu'elles aient été formées volontairement par eux ou par d'autres, ou qu'elles ne soient constituées spontanément. A cet égard, le pouvoir des pointes métalliques a été connu de tout temps, et il y a là une analogie remarquable avec les phénomènes électriques. Il arrive même que, lorsqu'on frappe avec une pointe le point précis où se trouve ce que l'on pourrait appeler le « nœud » de la condensation, il en jaillit des étincelles. Si, ainsi qu'il arrive souvent, cette condensation avait été produite par un sorcier, celui-ci peut être blessé ou tué par la réaction de ce coup, à quelque distance qu'il se trouve. De tels phénomènes ont été observés en tous temps et en tous lieux.

On peut comprendre les deux opérations ci-dessus mentionnées de « condensation » et de « dissolution » par leur analogie avec certains cas où l'on met en œuvre des forces d'un ordre plus ou moins différent, comme en alchimie, car elles se rapportent en dernier ressort à des lois très générales, bien connues de la science antique, plus particulièrement en Orient, mais, à ce qu'il semble, totalement inconnues des modernes.

C'est dans l'intervalle compris entre ces deux phases extrêmes de « condensation » et de « dissolution », que celui qui a capté les forces subtiles peut leur prêter cette sorte de conscience qui leur donne une individualité apparente capable d'induire en erreur l'observateur jusqu'à lui persuader qu'il a affaire à des êtres véritables.

La possibilité de « condenser » les forces sur des supports de nature très diverse, et d'en obtenir des résultats d'apparence exceptionnelle et surprenante, montre

l'erreur des modernes quand ils soutiennent que la présence d'un « médium » humain est indispensable.

Remarquons ici qu'avant le spiritisme, l'emploi d'un être humain comme « condensateur » était exclusivement le fait de sorciers de l'ordre le plus inférieur, en raison des graves dangers qu'il présente pour cet être.

Nous ajouterons à ce qui précède que, outre le mode d'action dont nous venons de parler, il en existe un autre tout différent, reposant sur la condensation des forces subtiles, non plus sur des êtres ou des objets étrangers à l'individu qui accomplit ce travail, mais sur cet individu lui-même, de façon à lui permettre de les utiliser à volonté et à lui donner ainsi une possibilité permanente de produire certains phénomènes. L'usage de cette méthode est surtout répandu dans l'Inde, mais il convient de dire que ceux qui s'appliquent à produire des phénomènes extraordinaires par ce procédé aussi bien que par tout autre de ceux qui ont été énumérés ci-dessus, ne méritent point l'intérêt que certains leur accordent. En réalité, ce sont des gens dont le développement intérieur s'est arrêté à un certain stade pour une raison quelconque, au point qu'il ne leur est plus possible de le dépasser, ni, par conséquent, d'appliquer leur activité à des choses d'un ordre plus élevé.

A la vérité, la connaissance complète des lois qui permettent à l'être humain de diriger les forces subtiles a toujours été réservée à un nombre très restreint d'individus, par suite du danger qui résulterait de leur usage généralisé parmi des gens malintentionnés.

Il existe en Chine un traité très répandu sur les « influences errantes « (1). Cependant, ce traité n'envisage qu'une application très spéciale de ces forces à l'origine des maladies et à leur traitement ; tout le reste n'a jamais fait l'objet que d'un enseignement oral.

---

(1) Il s'agit du *Traité des Influences errantes* de Quang-Dzu traduit par Matgioi (le Comte Albert de Pouvourville) et inclus dans la première édition de sa *Voie Rationnelle*, mais retiré de la deuxième édition (Chacornac). Il a été toutefois reproduit encore dans les *Etudes Traditionnelles*, numéros d'avril-mai et de juin 1956. — *N.d. l. R. Et. Trad.*.

D'ailleurs, ceux qui connaissent les lois de ces « influences errantes » de façon complète, se contentent habituellement de cette connaissance et se désintéressent complètement de l'application ou de l'utilisation pratique de ces forces subtiles. Ils se refusent à provoquer le moindre phénomène pour étonner les autres ou satisfaire leur curiosité. Et si d'aventure, ils se voient contraints à produire certains phénomènes — pour des motifs totalement différents de ceux dont il est parlé ci-dessus et dans des circonstances spéciales — ils le font à l'aide de méthodes entièrement différentes et en utilisant à ces fins des forces d'un autre ordre, même si les résultats paraissent extérieurement semblables .

En effet, s'il existe une analogie entre les forces sensibles telles que l'électricité et les forces psychiques ou subtiles, il en existe une également entre ces dernières et des forces spirituelles qui peuvent, par exemple, agir également en se concentrant sur certains objets ou en certains lieux déterminés. Il est possible aussi, d'autre part, que des forces si différentes dans leur nature produisent des effets en apparence similaires. Ces ressemblances toutes superficielles sont la source d'erreurs et de confusions fréquentes, que ne peuvent éviter ceux qui s'en tiennent à la constatation des phénomènes. C'est ainsi qu'il est possible à de vulgaires sorciers, au moins jusqu'à un certain point, d'imiter quelques faits miraculeux. En dépit d'une ressemblance purement apparente quant aux résultats, il n'existe évidemment rien de commun entre les causes qui, dans les deux cas, sont totalement différentes les unes des autres.

Il ne rentre pas dans le cadre de notre sujet de traiter de l'action des forces spirituelles. Néanmoins, de ce qui précède, nous pouvons tirer la conclusion suivante : les seuls phénomènes ne sauraient constituer un critère ou une preuve à l'appui de quoi que ce soit, ni en aucune façon établir la vérité d'une théorie quelconque. D'ailleurs, les mêmes phénomènes doivent souvent être expliqués de façons différentes suivant le cas et il est bien rare qu'il n'y ait, pour des phénomènes donnés, qu'une seule explication possible.

Pour finir, nous dirons qu'une science véritable ne peut être constituée qu'en partant d'en haut, c'est-à-dire

de principes, pour les appliquer aux faits qui n'en sont que des conséquences plus ou moins éloignées. Cette attitude est aux antipodes de celle de la science occidentale moderne, qui veut partir des phénomènes sensibles pour en déduire des lois générales, comme si le « plus » pouvait sortir du « moins », comme si l'inférieur pouvait contenir le supérieur, comme si la matière pouvait mesurer et limiter l'esprit.

René GUÉNON.

VÉRITÉS ET ERREURS SUR LA BEAUTÉ

On peut être d'avis que la question du beau est secondaire au point de vue de la vérité spirituelle, — ce qui est à la fois vrai et faux, — mais on ne peut s'empêcher de constater que la beauté est étrangement absente dans toute une civilisation, à savoir celle qui nous entoure et qui tend à supplanter toutes les autres. La civilisation moderne est en effet la seule qui se situe résolument en dehors de l'harmonie des formes et du besoin d'harmonie, ce qui doit évidemment signifier quelque chose ; et elle est la seule aussi qui sente le besoin de proclamer, soit que sa propre laideur est beauté, soit que la beauté n'existe pas. Ce n'est pas à dire qu'en fait ce monde ignore ou nie d'une façon totale les belles choses, — pas plus que les mondes traditionnels n'ignorent la laideur, — mais il ne les produit qu'incidemment et les relègue à tort ou à raison dans le domaine du luxe ; le domaine du « sérieux » reste celui du laid et du trivial, comme si la laideur était un tribut obligatoire à ce qu'on croit être la « réalité ». Telle est du moins la tendance générale, et c'est elle qui importe ici.

En face des théories sceptiques et narquoises tendant à ruiner la notion de beauté dans le contexte d'un relativisme destructeur de toutes les valeurs authentiques, il n'est sans doute pas inutile de revenir sur des notions élémentaires et de rappeler que l'esthétique, comme toute science, est par définition une science de l'objectif, donc du réel.

***

Les philosophes ont défini à juste titre la beauté comme l'harmonie de la diversité, et ils ont distingué avec raison la beauté de la forme d'avec celle de l'expression, et aussi la beauté de l'art d'avec celle de la nature ; de même, on a dit fort à propos que le beau se distingue de l'utile parce qu'il n'a pas de but en dehors de lui-

même ou de la contemplation dont il est l'objet, et aussi, que le beau se distingue de l'agréable parce que son effet dépasse le simple plaisir ; enfin, qu'il se distingue de la vérité parce qu'il est saisi par la contemplation immédiate et non par la pensée discursive (1).

Par contre, on ne peut affirmer sans autre — comme on l'a fait — que la beauté d'expression l'emporte toujours sur la beauté de forme, car c'est là confondre l'esthétique avec la morale ou la psychologie, ou du moins généraliser abusivement un cas-limite. c'est-à-dire : que l'expression prime la forme, cela est vrai quand la beauté intérieure concourre avec la beauté extérieure, mais non quand elle se superpose à la laideur, car alors elle relève du domaine de la morale plutôt que de celui de l'esthétique pure ; on peut admettre aussi à juste titre que l'expression prime la forme quand une certaine disharmonie est au fond un genre de beauté comme c'est le cas chez des vieillards où l'âge n'a fait que transférer sur un autre plan une beauté préexistante ; enfin, nous pouvons accepter encore la primauté de l'expression dans le cas de la stylisation artistique, où la beauté s'affirme dans une toute autre « dimension » que dans la nature et où la forme n'a pas à copier la vie (2). Mais en règle générale, la forme prime esthétiquement l'expression, en ce sens que son caractère normatif — donc sa régularité de substance et de proportions — constitue la condition première de la valeur esthétique; car là où l'harmonie ou l'équilibre manque dans la forme même, la beauté d'expression n'apparaît plus comme un facteur décisif dans l'ordre de la beauté sensible, lequel est, par définition, celui de la perfection formelle ou de la vérité dans la forme. La beauté de l'âme peut certes rehausser celle du corps ou même s'affirmer souverainement à travers elle au point de submerger et d'éteindre le corporel, mais elle ne peut

(1) La vérité au sens courant du mot — l'accord entre un état de fait et notre conscience — se situe en effet sur le plan de la pensée ou du moins s'adresse *a priori* à celle-ci. Quant à la pure intellection, son objet est plutôt la « réalité », dont la « vérité » est le revêtement conceptuel. Mais à d'autres égards, les termes « réalité » et « vérité » se confondent.

(2) Sous ce rapport, tout art est « abstrait » ; l'image stylisée est en effet un être nouveau à côté de son modèle vivant, et elle réalise ainsi une beauté d'un tout autre genre.

la remplacer purement et simplement, ce qui revient à dire que l'esthétique, si elle est la science du beau, n'est cependant pas la science de tout le beau.

S'il est abusif d'attribuer la beauté — pour des raisons de préjugé favorable — à des apparences disharmonieuses, il l'est tout autant de la dénier — pour des raisons d'un ordre analogue mais inverses — à des apparences qui la possèdent incontestablement ; dans le premier cas, il faut se dire que la laideur n'est qu'une ombre terrestre, et dans le second, que la beauté, même véhiculée par une créature indigne, loue néanmoins le Créateur et n'appartient qu'à Lui.

Les moralistes diront volontiers que l'expression d'un visage, même bien proportionné, est laide quand l'individu se livre aux passions ; or cette opinion apparemment plausible risque fort d'être fausse en réalité, car dans la jeunesse, l'expression est souvent belle grâce à la beauté cosmique inhérente au jeune âge ; c'est alors la jeunesse comme telle, et non telle créature accidentellement jeune, qui manifeste sa beauté, à rigoureusement parler. Les passions se revêtent volontiers de la beauté impersonnelle et innocente des puissances de la nature, mais elles ne sont que des mirages puisque nous sommes des hommes et non des oiseaux ou des plantes ; notre personnalité ne se limite pas à la beauté du corps ni à la jeunesse, elle n'est pas faite pour ce bas monde, bien qu'elle soit condamnée à le traverser. C'est pour cela que la beauté et la jeunesse finissent par déserter l'homme ; il ne lui reste alors, s'il s'est identifié avec sa chair, que la déchéance, la laideur de l'avidité, le durcissement du cœur et la vanité des regrets, et aussi le vide d'une vie perdue ; mais dans tout cela, la beauté comme telle n'est pas en cause, pas plus que le Créateur dont elle reflète la Béatitude. Il faut réagir contre les tentatives de moraliser la beauté et la laideur, quelle que puisse être l'opportunité de semblables confusions à tel ou tel point de vue relatif (1).

(1) Il est des gens qui vilipendent la beauté parce que leur sainte préférée ne la possède pas, ou qui au contraire en falsifient la notion pour obliger leur sainte à être belle ; il suffit pourtant de savoir que les saints ont la beauté dans l'éternité, et que la laideur ou ce qui s'en approche peut être ici-bas un moyen de sanctification.

Une autre erreur fort répandue — non pas moraliste celle-ci, mais relativiste et subjectiviste — veut que la beauté se réduise à une simple question de goût et que les canons de la perfection esthétique varient suivant les pays et les époques, ou plutôt, que les variations que l'on constate en fait prouvent le caractère subjectif et arbitraire de la beauté ou de ce qu'on est convenu d'appeler ainsi. En réalité, la beauté est essentiellement un facteur objectif que nous pouvons comprendre ou ne pas comprendre, mais qui, comme toute réalité objective ou comme la vérité, possède sa qualité intrinsèque ; elle existe donc avant l'homme et en dehors de lui. Ce n'est pas l'homme qui crée les « idées » platoniciennes, ce sont elles qui déterminent l'homme et son entendement ; le beau a ses racines ontologiques bien au-delà de tout ce que peuvent comprendre les sciences limitées aux phénomènes.

***

La beauté, même celle d'un simple objet, d'une modeste fleur ou d'un flocon de neige, suggère tout un monde ; elle libère, tandis que la laideur comme telle emprisonne ; nous disons « comme telle », car des compensations peuvent toujours la neutraliser, de même que, inversement, la beauté peut, en fait, perdre tout son prestige. Dans les conditions normales, la beauté évoque à la fois l'illimitation et l'équilibre de possibilités concordantes ; elle évoque ainsi l'Infini, et aussi, d'une manière plus immédiatement tangible, la noblesse et la générosité : la noblesse qui dédaigne et la générosité qui prodigue. Il n'y a dans la beauté comme telle rien de mesquin ; il n'y a en elle ni agitation ni avarice, ni aucune crispation d'aucune sorte.

L'archétype de la beauté, ou son modèle divin, est à la fois le trop-plein et l'équilibre des qualités divines et le débordement des potentialités existentielles dans l'Etre pur ; en un sens quelque peu différent, la beauté résulte du divin Amour, c'est-à-dire que l'Amour est la volonté de se déployer et de se donner, de se réaliser dans un « autre », et c'est pour cela que « Dieu a créé le monde par amour ». Le résultat de l'amour est une totalité qui réalise un parfait équilibre et une parfaite béatitude et

qui, de ce fait, est une manifestation de beauté, la première qui soit et celle qui contient toutes les autres, à savoir la création, le monde, lequel dans ses déséquilibres contient la laideur, mais qui est beauté dans sa totalité. Cette totalité, l'âme humaine ne la réalise que dans la perfection contemplative (1).

La beauté manifeste donc toujours une réalité d'amour, de déploiement, d'illimitation, d'équilibre, de béatitude, de générosité ; d'une part l'amour, qui est subjectif, répond à la beauté, qui est objective, et d'autre part la beauté, qui est déploiement, résulte de l'amour, qui est illimitation ou qui actualise volitivement une illimitation. Dans l'Etre, la Substance universelle — la *materia prima* — est pure Beauté ; l'Essence créatrice, qui communique à la Substance les « idées » à incarner, est la divine Intelligence, dont la beauté est le complément éternel (2).

La beauté, étant essentiellement un déploiement, est une « extériorisation », même *in divinis*, car ici le mystère insondable du Soi « se déploie » dans l'Etre qui, lui, se déploie à son tour dans l'Existence ; l'Etre et l'Existence — *Ishwara* et *Samsâra* — sont tous deux *Mâyâ*, « jeu divin » ou contingence, mais l'Etre est encore Dieu tandis que l'Existence est déjà le monde. Toute beauté terrestre est ainsi, par reflet, un mystère d'amour ; elle est, « qu'elle le veuille ou non », de l'amour coagulé ou de la musique devenue cristal, mais gardant sur sa face l'empreinte de sa fluidité interne, de son infinité, de sa béatitude, de son amour et de sa libéralité ; elle est mesure dans le débordement, il n'y a en elle ni dissipation ni contraction. Des hommes s'identifient rarement à leur beauté, celle-ci leur est prêtée et passe sur eux comme un rayon de lumière ; seul l'*Avatâra* est lui-même *a priori* ce rayon, il « est » la beauté qu'il « manifeste » corporellement et qui est la Beauté comme telle, la seule qui soit (1).

(1) Il est dit que les Bouddhas sauvent aussi, à part d'autres *upâyas*, par leur rayonnante beauté ; or le Bouddha ou l'*Avatâra* synthétise dans sa personne l'univers entier, la beauté du macrocosme est par conséquent la sienne. On se rappellera à cet égard la doctrine musulmane de l'« Homme Universel ».

(2) C'est le complémentarisme *Purusha-Prakriti*, les deux pôles d'*Ishwara*, l'Etre.

***

Si le goût ne crée pas la beauté, il n'en joue pas moins un rôle naturel par le fait qu'il marque une affinité, non avec le beau comme tel, certes, mais avec telle modalité du beau, si bien qu'il est parfaitement possible de constater, le cas échéant, que l'idéal esthétique est ailleurs que dans l'objet de notre choix personnel, et de savoir que ce choix est déterminé, non par un maximum de beauté, mais par un maximum de « parenté ». L'affinité, qu'elle soit directe comme dans l'unité de caste (2) ou de race, ou indirecte comme dans le choix du complément, donc de l'opposé harmonieux, s'explique — dans le cas de la sélection naturelle — par notre limitation de fait à une race, une caste, un type ; il est normal que l'homme choisisse en fonction de son besoin d'équilibre, de plénitude ou de perfection, mais il n'est pas normal ni légitime qu'il confonde ce qui stabilise sa nature, ou ce qui compense ses limites, avec la perfection en soi. Il est psychologiquement possible d'avoir des goûts sans les objectiver abusivement, c'est-à-dire sans conclure faussement, soit que telle forme (3) seulement est belle, soit qu'aucune ne l'est d'une façon objective.

Dans un ordre d'idées analogues, l'affirmation que « le beau c'est l'utile » est deux fois fausse, car premièrement : qu'est-ce qui détermine d'une façon absolue l'uti-

(1) Quand le Psalmiste chante : « Tu es le plus beau des enfants des hommes » (Ps. XLV, 3), ces paroles ne peuvent pas ne pas s'appliquer au corps du Christ ; aussi n'est-ce pas sans surprise que nous avons vu mettre en doute ce sens dans un manuel de théologie, qui ajoute même que Jésus « na pas été joli, mais doué d'une beauté grave », ce qui ne veut rien dire du tout, mais dénote en tout cas une notion confuse et absurdement moralisante de la beauté. La question de savoir si Râma et Sîtâ — ou si Krishna et Râdhâ — avaient la beauté n'est pas un problème, c'est une évidence quasi métaphysique. En Islam, admettre la beauté du Prophète fait partie de la foi, c'est une sorte de dogme secondaire (de *sunnah*) corroboré par un grand nombre de témoignages.

(2) Nous entendons par là un ensemble de tendances qui caractérisent tel type humain dans la hiérarchie des niveaux intellectuels et moraux.

(3) Nous employons ce mot à titre de symbole, car il peut s'agir d'une couleur, d'un son, d'un geste.

lité d'un objet et de son but, sinon la hiérarchie spirituelle des valeurs dont précisément les utilitaristes ne font aucun cas ? Deuxièmement : si seul l'utile est beau, qu'est-ce que l'art décoratif qui depuis des millénaires s'est partout ajouté aux outils, et qu'est-ce que la stylisation qui transfigure les objets bruts et qui, étant universelle et immémoriale, est naturelle à l'homme ? Dans un monde qui vit de la création de besoins artificiels et de leur entretien, la notion d'utilité devient singulièrement arbitraire (1) ; ceux qui en abusent nous doivent du reste l'explication, non seulement des arts ornementaux, auxquels nous venons de faire allusion, mais aussi des arts figuratifs, sans oublier la musique et la danse (2) qui elles aussi sont belles sans être utiles au sens grossièrement pratique ; en un mot, les arts, tout en servant la beauté, ne s'identifient ni avec le travail pratique ni avec un outil quelconque et sortent ainsi du domaine de l'« utile » ; même l'architecture et l'art vestimentaire ne se réduisent à peu près nulle part à l'utilité pure et simple. Il s'agit ici, non de nier qu'un outil en soi possède, ou puisse posséder, la beauté qui résulte de l'intelligibilité de son symbolisme, ni d'affirmer que l'ornementation ou la stylisation sont les conditions de sa valeur esthétique, mais uniquement de rejeter l'assertion que le beau c'est l'utile ; ce qu'il faut dire, c'est que l'utile peut être beau, et qu'il l'est dans la mesure où l'outil répond à un besoin soit fondamental, soit élevé dans la hiérarchie des valeurs ou fonctions (3). Dans le monde moderne, à peu près tout est envisagé — ou est censé être envisagé — en un sens étroitement et bassement utilitaire, alors qu'en réalité les choses n'ont de sens que par le fait qu'en elles-mêmes et dans leur accidentalité elles n'en ont pas ; pour savoir

(1) Dans trop de cas, ce que d'aucuns appellent « utile » va en définitive à fin contraire. Le « progrès », c'est guérir un paralytique en le rendant aveugle.

(2) En esthétique, la poésie est peut-être un cas-limite parce que sa beauté n'a pas une base sensorielle, sauf pour le rythme ou les rimes, qui sont audibles ; mais enfin, est esthétique ce qui a une forme harmonieuse, même si elle est avant tout mentale ; il n'y a là pas de ligne de démarcation absolue.

(3) Etant donné l'existence de la technique et de l'industrie, nous devons ajouter : et dans la mesure où sa matière et le procédé de sa fabrication sont conformes, la première à son usage et le second aux normes de la vie humaine.

dans quelle mesure une chose est utile, il faut partir de l'idée que rien ne l'est.

Aux antipodes du sophisme utilitariste se situe une autre erreur, qui lui ressemble toutefois par l'exagération et l'intolérance et qui a même contribué à le provoquer, conformément au mouvement ondulatoire du « progrès » : c'est l'esthétisme « classique » et « académique » (1). D'après cette façon de voir, il existerait un canon unique et exclusif de beauté humaine et artistique, une « beauté idéale » dans laquelle coïncideraient la beauté de la forme, celle du « contenu » et celle de l'« espèce » ; or ce troisième point est contestable sinon tout à fait faux, car l'espèce, dans la mesure même où son rang est élevé, — et aucune sur terre n'est supérieure à l'espèce humaine, — comporte toute une gamme de types parfaits, divers sous le rapport du mode mais esthétiquement équivalents ; il ne saurait donc être question d'un ratissage des individus pour obtenir un seul type idéal, et cela ni à l'intérieur de l'humanité entière où la chose va de soi puisqu'il y a les races, ni même au sein de l'une de celles-ci et pas davantage dans un peuple quelconque. Les « canons de beauté » sont soit affaire de style sculptural ou pictural, soit affaire de goût et d'habitude, voire de préjugé ; dans ce dernier cas, ils relèvent plus ou moins de l'instinct de conservation d'un groupe racial, il s'agit par conséquent de sélection naturelle et non d'intelligence ni d'esthétique ; celle-ci est en effet une science exacte et non l'expression mentale d'une fatalité biologique.

C'est simplifier les choses que de prétendre que pour les Grecs, c'est la Vénus de Milo qui représentait « la beauté » tout court; il fallait bien qu'ils choisissent, et qu'ils stylisent, un type qui existait chez eux, mais de même que nous pouvons constater la beauté de telle Aphrodite ou de telle Amazone tout en reconnaissant aussi la beauté parfaite d'une Chinoise, de même les Grecs pouvaient être

(1) Il a provoqué aussi l'art dit « abstrait », ce qui prouve une fois de plus que l'« évolution » de l'Occident, c'est de tomber d'un extrême à l'autre. Il est ridicule de se moquer de l'« académisme » ou de « Saint-Sulpice » au nom de l'« art » accepté actuellement comme « moderne » ; tous ces jugements dépendent de la mode et ne partent d'aucun critère objectif ; les critiques n'opèrent plus qu'avec des pseudo-critères tout extrinsèques, tels que le moment, l'actualité, la nouveauté, comme si un chef-d'œuvre était tel pour une raison se situant en dehors de lui-même.

capables d'apprécier une beauté autre que celle de leurs statues. Nous n'aurions rien contre les « canons de beauté » si on ne leur attribuait pas, soit une autorité exclusive, soit au contraire une relativité tendant à détruire la notion même de la beauté.

Ces remarques générales s'appliquent — *mutatis mutandis* — à tout le domaine du beau, et elles ont même une portée au-delà de ce domaine, en ce sens qu'il peut y avoir des affinités — et des besoins de compensation complémentaire — sur tous les plans de l'intelligence et de la sensibilité, sur celui de la vie spirituelle notamment.

⁂

On a dit que la beauté et la bonté sont les deux faces d'une même réalité, l'une étant extérieure et l'autre intérieure ; la bonté — non la faiblesse — est donc la beauté interne, et la beauté — non la vanité — est la bonté externe. Il faut distinguer dans la beauté entre l'apparence et l'essence : aimer la beauté signifie pour nous, non pas s'attacher aux apparences, mais les comprendre et par conséquent les traverser et discerner leur qualité de vérité et d'amour. Comprendre la beauté à fond, — et c'est à cela qu'elle nous invite, sans quoi elle ne serait pas un aspect de Dieu en tant que « l'Extérieur » ou « l'Apparent » (1) — c'est dépasser l'apparence et suivre la vibration interne jusqu'en son essence transcendante, ou du moins l'offrir à Dieu sans s'identifier avec une sensation ou émotion quelconque ; l'expérience esthétique, quand elle est bien dirigée, relève du symbolisme et non de l'idolâtrie. Cette expérience doit contribuer à l'union et non à la dispersion, elle doit opérer une dilatation libératrice et non une compression passionnelle ; elle doit apaiser et alléger, non exciter et alourdir. Au-delà des coagulations formelles, la beauté devient amour surnaturel et béatitude ; il n'y a là plus aucune place pour les durcissements et les chutes (2).

(1) En arabe : *Ezh-Zhâhir*. Un autre Nom d'*Allâh* est « le Beau » (*El-Jamîl*). Nous avons déjà cité ailleurs cet adage de l'Islam : « Dieu est beau et il aime la beauté. »

(2) Tout ce que dit saint Paul dons son magistral passage sur l'amour (I *Cor.* 13) s'applique également à la beauté, dans un sens transposé.

D'aucuns penseront sans doute que la beauté, quels que puissent être ses mérites possibles, n'est pas nécessaire à la connaissance ; à cela nous répondrons, premièrement qu'il n'y a à rigoureusement parler aucun contingence qui soit en principe indispensable à la connaissance comme telle, mais qu'aucune contingence n'en est pas non plus totalement séparée ; deuxièmement, que nous vivons dans les contingences, les formes, les apparences, et que par conséquent nous ne leur échappons pas, d'autant que nous sommes nous-mêmes de cet ordre ; troisièmement, qu'en principe la pure connaissance dépasse tout, mais qu'en fait la beauté — ou la compréhension de sa cause métaphysique — peut révéler bien des vérités, qu'elle peut donc être un facteur de connaissance pour celui qui possède les dons nécessaires; quatrièmement, que nous vivons dans un monde où presque toutes les formes sont saturées d'erreurs, en sorte que nous aurions grandement tort de nous priver du « discernement des esprits » sur ce plan. Il s'agit, non d'introduire dans l'intellectualité pure des éléments inférieurs, mais au contraire d'introduire l'intelligence dans l'appréciation des formes, dans lesquelles nous visons et dont nous sommes, et lesquelles nous déterminent plus que nous ne le savons. Le rapport de la beauté et de la vertu est ici fort révélateur : la vertu est la beauté de l'âme comme la beauté est la vertu des formes; et les Anges ou les *Dêvas* sont, non seulement des états de connaissance, mais aussi des états de beauté, comparables aux phénomènes que nous admirons dans la nature, ou à des couleurs, ou à des mélodies.

Dans les conditions normales, la vie spirituelle est plongée dans la beauté du simple fait de l'ambiance intégralement traditionnelle ; dans un tel cadre, l'harmonie des formes est omniprésente comme l'air et la lumière. Dans des mondes tels que le Moyen Age ou tels que l'Orient, l'homme ne peut même pas échapper à la beauté (1), et les formes matérielles mêmes de toute civilisation traditionnelle — édifices, vêtements, outils, art sacré — prouvent qu'il ne le cherche nullement, c'est-

(1) Ni à la laideur en tant qu'elle fait partie de la vie et de la vérité ; mais c'est une laideur naturelle qui n'a rien d'une profession de foi diabolique. La laideur naturelle est encadrée de beauté, pourrait-on dire.

à-dire que la question ne se pose même pas pour lui ; nous pourrions faire une remarque analogue en ce qui concerne la nature vierge, œuvre directe du Créateur. L'ambiance esthétique de l'homme traditionnel joue un rôle indirectement didactique, elle « pense » pour l'homme et lui fournit des critères de vérité, s'il est capable de les comprendre, car « la beauté est la splendeur du vrai » ; en un mot, pour l'homme traditionnel une certaine beauté que nous appellerions « moyenne » fait partie de l'existence, elle est un aspect naturel de la vérité et du bien (1).

La beauté et la bonté, avons-nous dit, sont deux faces d'une même réalité, « extérieure » l'une et « intérieure » l'autre, du moins quand on entend les mots dans leur sens le plus ordinaire ; à un autre point de vue cependant, la bonté et la beauté se situent au même niveau, leur face interne étant alors la béatitude ; et celle-ci est inséparable de la vérité ou de la connaissance.

« Les extrêmes se touchent » : il est donc plausible que la notion de beauté, qui se réfère *a priori* à l'apparence ou a l'extériorité des choses, révèle par là même un aspect profond de ce qui se situe aux antipodes des apparences ou des formes, à savoir la vérité ; en un certain sens, la beauté traduit une réalité plus profonde, non seulement que l'utilité et l'agrément, mais même que la bonté, du fait qu'elle est désintéressée et sereine comme la nature des choses, et sans but comme l'Etre ou comme l'Infini. Elle traduit cette détente intérieure, ce détachement, cette sorte de douce grandeur qui est propre à la contemplation, donc à la connaissance et à la vérité.

Parler de « beauté intérieure » n'est pas une contradiction dans les termes ; c'est mettre l'accent sur l'aspect existentiel et contemplatif des vertus en même temps que

(1) C'est pour cela que toute civilisation normale est « pittoresque » et « romantique », mots qui ont pour nous un sens honorifique. Si de nos jours ces mots sont péjoratifs, c'est à cause des contraintes de la civilisation technique ; pour se consoler, les gens ridiculisent ce qui leur échappe et font de leur misère une vertu. Dans le même ordre d'idées, nous ne voyons pas pourquoi on rit si facilement de l'« exotisme », qui n'est risible que lorsqu'il est puéril, voire frauduleux, mais non quand il a des motifs parfaitement soutenables et d'ailleurs aisément compréhensibles dans un monde comme le nôtre.

sur leur transparence métaphysique ; c'est souligner leur rattachement à leur Source divine, qui leur prête par réverbération un caractère de « fin en soi » ou de majesté ; et c'est parce que le beau a ce caractère qu'il détend et qu'il libère. La beauté est inférieure à la bonté comme l'extérieur est inférieur à l'intérieur, mais elle est supérieure à la bonté comme l'« être » est supérieur au « faire », ou comme la contemplation est supérieure à l'action ; et c'est en ce sens que la Beauté de Dieu apparaît comme un mystère encore plus profond que sa Miséricorde.

Frithjof Schuon.

LA PRASHNA UPANISHAD

et son Commentaire

par Shankârâchârya

(suite) (1)

Sh. — Quand la Révélation dit que *Purusha* est « ici dans le corps », il ne s'ensuit pas qu'il se trouve logé dans le corps comme du jujube dans une écuelle. Cause des (seize) parties (constitutives de la manifestation), du *prâna* et des autres, le *Purusha* ne peut être limité par ce qui est un effet de ces parties. Etant un effet du *prâna*, etc., le corps ne peut contenir, comme du jujube dans une écuelle, la cause de sa propre cause.

Certains diront peut-être (que la chose est possible) à l'instar de l'arbre et de sa graine. Dans ces conditions, le corps contiendrait le *Purusha*, lequel est la cause de sa cause, comme l'arbre, qui est l'effet d'une graine, donne un fruit, effet de cet arbre, contenant une graine qui ainsi est la cause de sa propre cause. Cet argument est sans valeur en raison de la différence (entre la graine qui est cause et celle qui est effet) et en raison de la divisibilité (qui caractérise la graine et dont *Purusha* est exempt). Les graines contenues dans la mangue, par exemple, sont autres que la graine qui est la cause du manguier dont cette mangue est l'effet. Or, c'est le même *Purusha* qui est la

(1) Voir E.T. depuis mai-juin 1961.

cause de la cause (du corps) et dont l'Upanishad dit qu'il est à l'intérieur (du corps) (1).

Le rapport de contenant et de contenu est valable pour des choses composées de parties, telles que l'arbre et la graine, tandis que *Purusha* est sans composition bien que les (seize) *kalâs* (qui constituent l'univers et dont il est la cause) soient divisibles, ainsi que le corps (qui est leur effet). Le corps ne peut contenir l'*âkâsha* (qui comprend toute la manifestation grossière) et encore moins peut-il contenir la cause de cet *âkâsha*. L'analogie invoquée est donc ici sans application. Peu importe, dira-t-on, l'analogie (bonne ou mauvaise), il y a l'énoncé doctrinal (qui affirme le fait). A quoi nous répondons qu'un énoncé doctrinal doit nous éclairer sur la nature des choses et ne saurait intervenir pour bouleverser cette nature. Par conséquent, la déclaration que *Purusha* est « ici dans le corps » s'interprète dans le même sens que le texte disant que le ciel (*vyoma*) est dans l'œuf (cosmique). D'ailleurs, c'est à cause de la perception (empirique) par la vue, l'ouïe, la réflexion et autres signes (d'inférence) que la doctrine déclare : « ce *Purusha*, ô mon ami, est ici dans le corps », comme s'il était (réellement) délimité par le corps où, en fait, il est perçu et où il est réalisé. Même un sot ne pourrait imaginer que la cause de l'*âkâsha* (universel) est (réellement) contenue dans un corps (particulier) comme du jujube dans une écuelle. A plus forte raison la Révélation, le critère (suprême) de la vérité, ne peut commettre une pareille bévue.

Afin de caractériser ce *Purusha*, on a dit (plus haut) qu'il est « celui en qui naissent ces seize parties » (de la manifestation). Bien que de cette façon l'origine des parties ait déjà été spécifiée, à présent, pour répondre d'avance à la question sur l'ordre de cette production, on déclare ce qui suit :

3. Il réfléchit : Par le départ de qui ce sera moi qui serai parti ? Par la station de qui ce sera moi qui serai établi ?

(1) Anandagiri : Même si dans l'exemple de l'arbre il n'y a pas contradiction par la différence des graines, l'unité de *Purusha* rend inconciliables sa nature de cause et sa limitation dans l'effet. On pourrait faire valoir que la graine même qui est la cause de l'arbre devient une graine contenue dans le fruit de cet arbre et à l'objection qu'une seule graine serait ainsi cause et effet on pourrait répondre qu'en raison de leur divisibilité les particules de la graine se séparent en devenant arbre, passent dans le fruit où elles forment une graine et toute la différence entre les deux graines serait celle de contenant et de contenu. Même si ce raisonnement était applicable à l'arbre, il est sans valeur pour *Purusha* en raison de son indivisibilité.

Sh. — On le déclarera également pour préciser que cette production est précédée de conscience (*chétana*). Le *Purusha* pourvu de seize parties, celui-là même dont s'enquiert Bharadvâja, « réfléchit ». Sur quoi ? Sur la production des parties, sur leurs conséquences (telles que le départ hors du corps), sur l'ordre de cette production (en commençant par le *prâna*), etc. Voici comment : Qui, caractérisé comme sujet agissant, étant sorti du corps, je serai ainsi moi-même sorti (du corps) ? Qui se tenant dans le corps, je m'y tiendrai moi-même ?

Le Soi, objectera-t-on, est (en tant que pure conscience) non agissant tandis que *Pradhâna* (le principe substantiel appelé aussi *Prakriti*) est ce qui agit (parce que de nature mobile). Tout mouvement en *Pradhâna* a sa raison d'être en *Purusha* (le principe conscient correspondant au Soi et pour la jouissance ou la libération de qui *Pradhâna* se modifie) sous la forme de *Mahat* (ou *Buddhi*) et les autres *tattvas* ou modalités de la manifestation. On ne peut soutenir (avec le Védanta) que c'est *Purusha* qui, après délibération, agit (fait le monde). Il faut admettre, conformément à ces données (du Sânkhya) que c'est *Pradhâna* qui, existant (immodifié) en l'état d'équilibre de ses trois qualités constitutives, agit (fait l'univers par une rupture de cet équilibre qui actualise ses potentialités telles que *Buddhi*, etc.). Ou bien alors (si cette théorie s'avère défectueuse), il s'agit d'atomes qui obéissent à la volonté d'un Seigneur (*ishwara*). En effet, le Soi, en raison de son (exclusive) unité (affirmée par le Védanta), est dépourvu de tout moyen d'agir (sur quoi que ce soit qui lui serait extérieur) et, de plus, il ne saurait nuire à lui-même (en produisant délibérément l'existence conditionnée), car tout être conscient, après avoir réfléchi, s'abstiendra forcément de se faire du mal (1). Etant donné que

(1) Anandagiri : Selon les tenants du Sânkhya la réflexion (attribuée à *Purusha* et préalable à la production du monde) ne prouve pas que la conscience est à l'origine de la manifestation, car il est logique de penser que la conscience n'agit pas et n'a aucune raison pour agir. Donc (selon eux) on doit interpréter cette réflexion autrement, en tenant compte que (seuls) *Pradhâna* et les autres principes (ou productions de *Pradhâna*) sont actifs. Le Soi est (de toute façon) non agissant. Même en admettant qu'il agisse comme un potier façonne des vases, on ne peut lui attribuer la production de l'univers, car (selon le Védanta) il n'y a (pour le Soi) ni auxiliaire ni moyen (en raison de la non-dualité) et d'autre part il est inconcevable que le Soi se fasse l'auteur du *samsâra*, de l'existence conditionnée, avec le *prâna* et le reste, d'où il ne tire aucun profit et qui constitue (pour tout être conscient, donc pour le Soi) une source de maux tels la douleur. Cet auteur ne peut donc être que *Pradhâna* et grâce à sa capacité d'agir. Si l'on objecte qu'une activité nécessite un but et que celui-ci échappe à *Pradhâna* du fait qu'il est non conscient, (le Sânkhya répond que) *Pradhâna* se meut pour la jouissance ou la libération de *Purusha* tout comme le lait non conscient sort de la mamelle pour nourrir le veau (conscient), comme la pluie non consciente fait germer le blé (à l'usage des humains et autres êtres conscients). A l'objection que *Pradhâna* également, en raison de son unité, ne peut être cause sans un auxiliaire, lequel sera (forcément) la conscience, le Sânkhya oppose sa conception de *Pradhâna* comme l'état d'équilibre des trois *gunas* ou qualités (constitutives) à savoir *sattva*, *rajas* et *tamas*, de sorte qu'il est essentiellement multiple et cause tandis qu'on ne peut désigner valablement *Purusha* comme agissant alors qu'il est sans mouvement. Si l'on estime qu'il n'y a pas d'exemple d'un mouvement spontané de la part d'un objet inanimé (tel qu'un véhicule) à moins d'être dirigé par une conscience (le conducteur et l'attelage), la théorie des atomes comme cause de l'univers avec le Seigneur comme principe directeur satisfait à cette exigence et permet également d'écarter l'explication que *Purusha* est l'auteur de la manifestation.

Pradhâna, bien qu'il soit inconscient, avec une intention qui réside en *Purusha*, se meut dans un ordre régulier avec une activité en apparence préméditée, on l'exalte comme s'il était conscient et on dit qu'il fit réflexion, etc. Comme on appelle (par courtoisie) râja le serviteur qui fait tout au nom du râja (on donne ici à *Pradhâna* le nom de *Purusha* en vue de qui il agit).

Cette argumentation ne tient pas, car dire du Soi qu'il agit est ni plus ni moins logique que d'en dire qu'il pâtit. En effet, les tenants du Sânkhya soutiennent que le Soi (appelé par eux *Purusha*), tout en étant pure conscience (*cin-mâtra*) et sans subir de transformation (essentielle) acquiert (réellement) la nature de jouisseur (de l'existence conditionnée). Avec autant de raison ceux qui suivent le Véda s'autorisent de la Révélation pour soutenir que le Soi, après reflexion, acquiert la nature de ce qui fait l'univers.

Tout changement en une autre entité (*tattva*) rend le Soi impermanent, impur et multiple. Tel n'est pas le cas (disent les tenants du Sânkhya) si l'on admet un changement (accidentel) dans la pure conscience (concurremment avec les productions d'un autre principe tel que *Pradhâna*). Si la nature de jouisseur (de ce qui expérimente l'existence conditionnée) appartient à l'essence même de *Purusha*, ce changement dans sa nature de pure conscience n'aboutit à aucun dommage (de cette nature). En revanche, ceux qui suivent le Véda et attribuent au Soi (unique) la formation du monde admettent du même coup que le Soi devient autre chose (que la pure conscience) et il en résulte pour le Soi toutes les imperfections, telles que l'impermanence (propres à ce que le Soi est ainsi devenu).

Cette objection ne nous atteint pas, car pour nous le Soi est (et demeure) unique et c'est l'ignorance qui le particularise par le non-conditionnement, d'une part, et par les conditionnements que sont le nom et la forme d'autre part. Cette particularisation, due aux conditionnements du nom et de la

forme créés par ignorance, est admise (comme prémisse) en vue des applications établies par les traités doctrinaux telles que l'état de servitude et de délivrance du Soi tandis que la réalité est absolument inconditionnée et unique, non duelle et réalisable, sans peur et paisible, insaisissable par l'intellect (*buddhi*) de tous les dialecticiens, et là en raison de la non-dualité de tout ce qui existe il ne saurait y avoir ni la nature de ce qui fait (le monde) ni celle de ce qui jouit (et pâtit de l'existence conditionnée), ni moyen, ni résultat d'une action quelconque. Mais les tenants du Sânkhya, après avoir conçu que la nature d'agent, l'activité, le moyen et le résultat de l'action sont surimposés par ignorance sur *Purusha*, en se plaçant en dehors de la Révélation, se sont éloignés de la vérité. Ils prétendent que la nature de jouisseur appartient réellement à *Purusha* et conçoivent *Pradhâna* comme une autre entité absolument distincte du premier ; ce faisant ils sont une cible sur laquelle s'exerce l'intellect d'autres dialecticiens qui les accablent (de leurs objections) (1).

---

(1) Anandagiri : Voici comment le tenant du Sânkhya tentera de réfuter l'objection réciproque (soulevée par le commentaire). Par expérience empirique (*bhoga*) il faut entendre la perception du plaisir et de la douleur. Cette expérience est inhérente à l'essence de *Purusha* et n'est pas une transformation définie comme un changement de nature. Une transformation, en effet, aboutit à une autre forme par l'abandon de la forme antérieure et cette éventualité, dans une même catégorie ou entre catégories différentes, entraînerait la non-éternité et autres défauts. Il faut donc admettre que *Purusha* expérimente (plaisir et douleur) par suite de la non-discrimination (de sa nature propre comme pure conscience) d'avec ce qui est expérimenté (*bhojya*). Le commentaire réfute cette thèse en faisant d'abord remarquer que ce raisonnement est tout aussi valable pour justifier *Purusha* comme sujet agissant. La réalité unique est (selon le Védanta) sans auxiliaire, non agissante et comblée dans tous ses désirs. Une entité agissante (et consciente) est possible par conditionnement adventice comme est possible une coopération auxiliaire sous forme d'ignorance avec la possibilité d'âmes vivantes séparées illusoirement de ce qu'elles sont en réalité et (par suite) insatisfaites, de sorte qu'à ce qui est ainsi déterminé (comme origine) est dévolue la nature de créateur pour la réalisation de leurs désirs, ce qui ne saurait convenir à une entité non consciente même dirigée par une conscience. L'expression « telles » que servitude et délivrance implique les noms et formes non manifestés et réalisables également. En tant que contrepartie de la servitude la notion de Délivrance dépend également des conditionnements et la réalité absolue n'est accessible que par la Révélation. Le Soi, étant unique, ne peut être créateur (sans devenir conditionné). Les tenants du Sânkhya commencèrent par penser que l'indistinction de *Purusha* est incompatible avec des attributs tels que celui de créateur, lesquels lui sont surimposés. Mais, se privant de l'unique bouclier que forment les preuves de la doctrine (révélée) contre les objections, ils se sont trouvés aux prises avec les difficultés suggérées par l'expérience empirique, ils ont tout considéré comme absolument réel, réservant à *Purusha* la capacité d'éprouver (plaisir et douleur), inconciliable avec l'absence de conscience, et à *Pradhâna* la capacité d'agir (d'après le devenir observé dans l'ordre naturel). Et ils sont dépouillés de leur propre doctrine par ceux qui leur rétorquent (très logiquement) que si la première capacité ne constitue pas un défaut (pour ce qui est pure conscience) on peut en dire autant des autres capacités.

Pareillement, les autres dialecticiens sont attaqués par ceux du Sânkhya. Ainsi la spéculation a pour résultat de les dresser les uns contre les autres à la manière de créatures se disputant une proie et leurs démonstrations avec des preuves contraires les éloignent chaque fois davantage de la réalité transcendante. C'est pourquoi de tout ce qui invalide leurs théories nous ne dénonçons qu'une faille et dans une tout autre intention que celle d'un dialecticien (*târkika*), à seule fin de détourner de ces doctrines ceux qui aspirent vraiment à la Délivrance et les inciter à ne prendre en considération que l'objet du Védanta : la réalisation de l'Unité (du Soi) (1).

Il convient de citer ici ce qu'on a dit (au sujet des controverses doctrinales) : « Abandonnant aux discuteurs la cause (illusoire) qui fait naître leurs querelles (sans fin), le bon sens prémuni par leur exemple (qui consiste à donner une valeur

---

(1) A quel point la dualité est synonyme de réalité au regard du Sânkhya, en d'autres termes, dans quelle mesure ce dernier s'écarte de la perspective du Védanta et se rapproche d'une position aristotélicienne, on peut déjà s'en faire une idée en sachant que dans la doctrine de Kapila la théorie de l'erreur se limite à la confusion entre deux entités valables dans leur catégorie respective, de sorte que les différents termes qui composent l'existence empirique ne sont des « variables » dépendantes de *Purusha* que sous le rapport de leur actualisation et résorption en *Pradhâna*. D'accord avec le Védanta, le Yoga envisage l'ignorance comme un facteur qui intervient dans toutes les perceptions, sauf bien entendu dans la perception salvatrice, quand la *buddhi* atteint un degré de pureté qui l'égalise à *Purusha* et la dissout en *Pradhâna*. « Il y a une différence technique entre l'avidyâ (ignorance) du Sâmkhya et celle du Yoga, car, alors que le Yoga la tient pour une connaissance positive opposée à la connaissance correcte, le Sâmkhya la considère comme une simple non-distinction entre la nature de purusha et celle de prakriti et appelle cette non-distinction avidyâ, cause du samsâra. Mais sans entrer dans le détail quant à la signification de cette différence, nous voyons que du point de vue du Yoga c'est le fait de prendre la buddhi pour purusha qui est la cause de la servitude de ce dernier. Cette avidyâ toutefois existe dans la buddhi et se manifeste de diverses façons dans les diverses modifications de la buddhi (Das Gupta, *Yoga Philosophy in relation to other Indian systems of thought*, Calcutta, p. 176).

absolue à une distinction relative), celui qui connaît (et comprend) le Véda coule des jours heureux et paisibles.»

Nous ajouterons encore ceci : on ne peut établir une distinction (catégorique) entre les deux modifications que constituent le fait d'éprouver et celui de faire. Quelle est donc cette modification caractérisée comme expérience (*bhoga*) et appartenant à une catégorie différente de celle à laquelle appartient la nature d'agent (*kartritva*), d'où il suivrait que *Purusha* (comme l'affirme le Sânkhya) éprouve (mais n'agit pas) tandis que *Pradhâna* agit (mais n'éprouve pas) ?

N'a-t-il pas été dit (répliquera le porte-parole du Sânkhya) que *Purusha* est pure conscience et qu'il change en restant essentiellement ce qu'il est, éprouvant (plaisir et douleur) sans se transformer en une autre entité ? *Pradhâna*, au contraire, change en se transformant en d'autres entités, d'où sa nature diverse, impure, non consciente et autres caractéristiques dont *Purusha* est l'opposé ? A cela nous répondons qu'une telle distinction est purement verbale (pour différencier un devenir identique). Si *Purusha*, avant d'expérimenter (l'existence conditionnée), est pure conscience et rien que cela et si naît pour lui une caractéristique qui en fait ce qui expérimente, après quoi, débarrassé de cette caractéristique, il demeure pure conscience, (de même) *Pradhâna* se transforme en d'autres entités telles que *Mahat*, cesse (ensuite) de se transformer et se tient (inchangée) dans sa propre essence. Cette conception ne révèle aucune caractéristique (exclusive de l'une ou l'autre catégorie) et la distinction entre *Purusha* et *Pradhâna* d'après leur modification respective est purement verbale.

Qu'on ne dise pas qu'au moment même de l'expérience *Purusha* est comme avant pure conscience, car cela revient à déclarer qu'il n'y a pas réellement d'expérience pour *Purusha*. Si l'on soutient que *Purusha* expérimente parce qu'au moment de l'expérience il y a précisément un réel changement dans la pure conscience, il en résulterait que *Pradhâna* également expérimente puisqu'au moment de l'expérience il se modifie (effectivement). Si l'on avance qu'une modification constitue la nature de jouisseur pour autant qu'il s'agit d'une modification de la pure conscience (et non d'autre chose), rien n'empêche d'étendre la capacité d'éprouver (plaisir et douleur) à tout ce qui, comme le feu et sa chaleur, possède une propriété non commune (dans laquelle survient un changement) (1).

---

(1) Anandagiri : Une modification de la pure conscience signifie soit une modification de la pure conscience indépendante d'un changement dans autre chose, soit un changement arrivant uniquement à la conscience et non commun avec cela (la conscience). Le premier cas est impossible, car il n'y a pas d'expérience (*bhoga*) sans changement en *Pradhâna*. Le second cas n'est pas soutenable, car s'il faut considérer comme expérience un changement non commun de la conscience, tout changement non commun de ce que la chose est

Si (pour obvier à l'inconvénient de cette extension de la définition) on avance que *Pradhâna* et *Purusha* sont l'un et l'autre ce qui expérimente, nous répondons que cette justification est inacceptable, car elle s'oppose au principe (du Sânkhya) selon lequel l'intention des modifications de *Pradhâna* réside (uniquement) en *Purusha* (comme un lit est confectionné pour le repos de l'homme et non pour le repos de l'homme et du lit). Deux sujets jouisseurs, en effet, ne peuvent avoir (entre eux) la relation de subordination (de ce qui expérimente et de ce qui est expérimenté) comme deux lumières qui s'éclaireraient mutuellement. D'autre part, on ne peut soutenir que le fait d'être ce qui expérimente se limite, pour le *Purusha* immuable, à l'apparition d'un reflet de la pure conscience (*chaitanva*) dans la conscience empirique (*chétas*) constituée par la prédominance de (la qualité de *Pradhâna* appelée) *sattva* et (ainsi) détentrice par nature (*dharma*) de (toute) l'expérience. Dans ce cas (qui relègue toute modification dans la sphère de *Pradhâna*), il n'y a plus aucune particularisation (réelle ou illusoire) de *Purusha* et considérer encore ce dernier comme le sujet d'une expérience (dont il faut le délivrer) n'a plus aucun sens. S'il n'y a aucun mal sous la forme de l'expérience (du plaisir et de la douleur) pour *Purusha* parce qu'il reste perpétuellement au-delà de toute particularisation, nous demandons à l'usage de qui et pour réaliser quoi une doctrine est proposée comme moyen de Libération ? Si l'on répond (d'accord avec le Védanta) que cette doctrine sera suivie pour éliminer le mal surimposé par ignorance (sur le Soi ou *Purusha*), alors des données telles que : *Purusha* expérimente réellement (plaisir et douleur) mais n'agit pas, *Pradhâna* agit mais n'expérimente pas et il est une entité (positive) réellement autre que *Purusha*, sont en marge de la tradition, sont une théorie gratuite et stérile, indigne de retenir l'attention de ceux qui aspirent vraiment à la Délivrance (1).

---

en propre sera tenu pour expérience. Une telle définition s'étend à tout, car tout a des changements non commus et *Pradhâna* a également des changements non communs durant l'expérience et correspondant à une rupture d'équilibre de ses *gunas*. (Le terme *bhoga*, que nous traduisons tout à tour par jouissance et expérience, vient de *bhuj*, manger, et désigne, dans la terminologie du Sânkhya, l'existence conditionnée, l'acte commun de *Purusha* en tant que sujet jouissant, mangeur, *bhoktri*, et de *Prakriti* ou *Pradhâna* en tant qu'objet « joui », mangé, *bhukta*.)

(1) Anandagiri : L'expérience (*bhoga*) n'est-elle pas (dira le porte-parole du Sânkhya) l'attribut de la *Prakriti* transformée sous forme de conscience (*chétas*) (sensorielle) par prédominance du *guna* appelé *sattva* (qui, avec *tamas* et *rajas*, constitue *Pradhâna*) ? Ainsi il y a modification pour *Prakriti* (synonyme de *Pradhâna*) et non pour *Purusha*, qui est au delà du changement. Il n'en résulte pas pour ce dernier l'absence de jouissance (*bhoga*) mais on lui assigne la

Mais, dira-t-on, avec l'unité (du Soi) la pratique, etc., d'une doctrine (libératrice) s'avère tout autant inutile ? Il n'en est rien étant donné l'inexistence de cette doctrine (au regard de la non-dualité). La question de l'utilité ou de l'inutilité d'une doctrine se pose uniquement lorsqu'il y a (séparément) une doctrine, des instructeurs, etc., et ceux qui en attendent un résultat effectif. Quand tout est le Soi il ne saurait y avoir, séparément du Soi, doctrine, instructeurs, disciples, etc., et en l'absence de cela, un tel doute est sans fondement. Admettre l'unité du Soi revient à admettre l'efficacité des preuves doctrinales (qui vous ont convaincu de cette unité) et en admettant cette efficacité vous supprimez toute raison pour suspecter l'utilité de la doctrine (védantique). Comme le déclare notamment la *Brihad Aranyaka Upanishad* (11-4-14), « là où tout est le Soi, quel autre verrait-on et avec quoi ? ». En revanche, dans la sphère de l'ignorance, « où il y a comme un deuxième » (*ibidem*), la pratique de la doctrine s'impose avec le reste car, en tant qu'objets de l'ignorance, ils sont autre chose que la réalité absolue, ce que la *Vâjasanéyaka Upanishad* explique en détail.

La *Mundaka Upanishad* (1-1-4), dès le début, fait le départ entre connaissance et ignorance comme étant (la première) une connaissance supérieure et (la seconde) une connaissance inférieure, de sorte que la connaissance qui a pour objet l'unité du Soi est un domaine bien gardé par l'autorité souveraine du Védanta, où ne pénètre pas la cohorte des purs dialecticiens (nantis de seules armes de la logique puisées dans l'arsenal de la connaissance inférieure qui, au regard

---

nature de jouisseur uniquement eu égard à sa réflection dans une telle pensée (*chitta*). La conscience empirique appartient à ce qui atteste une prédominance de *sattva*. Maintenant (cette thèse du Sânkhya étant admise), est-ce que, par l'expérience arrivant dans la pensée, ou ne naît pas une particularisation dans la pure conscience ? La deuxième éventualité n'est pas soutenable (par le Sânkhya). Bien plus, quiconque défend cette thèse rend inutile l'observance de sa propre doctrine (quelle qu'elle soit). Reste la première éventualité. Cette particularisation est-elle réelle ou irréelle ? Si elle est réelle, *Purusha* se modifie, conséquence qu'on évitera en disant que la première éventualité revient à ceci : la particularisation (de *Purusha* lui) est surimposée grâce à la proximité du mental où elle se trouve (effectivement). Maintenant, d'après ce que nous avons exposé, pour qu'il puisse être question valablement de servitude et de Délivrance, il importe d'admettre la surimposition et des particularisations de sujet agissant, etc. à l'instar de celle de sujet jouissant, et de *Pradhâna*, etc. (ses productions), sans s'arrêter à mi-chemin. Ainsi, cette théorie se révèle sans preuve comme sans utilité ; au surplus, elle est contraire à toute Révélation. Celui qui désire la Délivrance est convié à rejeter ce tissu d'imperfections que constitue la doctrine du Sânkhya. On le dit pour l'instruire et non par haine ou partialité. Tel est le sens du commentaire.

de la connaissance suprême, est ignorance). Et ainsi (en tenant compte de cette différence de niveau), on réfute l'objection que Brahma (du point de vue non dualiste) est dépourvu des moyens, etc., nécessaires pour produire la manifestation (dans la sphère de la dualité et de la surimposition). Brahma est (alors) associé à des distinctions dues aux multiples pouvoirs et moyens engendrés par des conditionnements tels que le nom et la forme créés (illusoirement) par l'ignorance. De même pour l'objection que le Soi nuirait à lui-même (si l'existence conditionnée était son œuvre et non celle de *Pradhâna*).

L'explication illustrée avec le factotum dont on dit par courtoisie « le râja agit » ne s'applique pas ici. car elle rejette (sans raison) le sens primaire de la parole révélée. Or, étant (par définition) une preuve valable de connaissance, toute parole révélée reçoit un sens secondaire (ou métaphorique) seulement lorsque le sens littéral serait absurde. Dans le cas présent, on conçoit difficilement (comme l'implique le sens secondaire) qu'une entité non consciente (telle que *Pradhâna*) manifeste une activité spontanée qu'elle ordonne par rapport à *Purusha* avec des fins telles que la servitude et la délivrance et autres conséquences, en conformité avec ce qui distingue êtres délivrés et non dérivés et eu égard aux circonstances de temps, de lieu, d'action et d'agent. Par contre (en accord avec le sens primaire), une semblable activité est compatible avec la notion d'un Seigneur omniscient tel qu'on l'a défini.

(*A suivre.*)

Traduit du sanscrit
et annoté par René Allar.

INTELLETTO D'AMORE

I' fui del cielo, e tornerovvi ancora
per dar de la mia luce altrui diletto ;
e chi mi vede e non se ne innamora
d'amor non averà mai intelletto.

Dante.

Les paroles citées ci-dessus sont prêtées par Dante, dans un de ses poèmes (1), à un personnage qu'il ne désigne pas autrement que comme une « enfant belle et nouvelle » (*pargoletta bella e nova*) ; on ne saurait guère douter, cependant, qu'il s'agisse de celle qui, selon la *Vita Nova*, est « venue du Ciel en Terre pour montrer miracle », Béatrice. Quiconque la voit sans s'ennamourer d'elle n'aura jamais, dit-il, *intelletto d'amore*.

Cette formule, que l'on traduit habituellement par « intelligence d'amour » (i. e. « de l'amour »), peut paraître à première vue anodine, et le serait peut-être, ailleurs que dans la bouche de Dante. En réalité, sans préjudice d'une signification initiatique plus précise, elle évoque un point fondamental de la doctrine des « Fidèles d'Amour », car elle pose l'amour comme une substance intelligible, c'est-à-dire une réalité intellectuelle pure. Bien plus, comme on va le voir, elle fait de l'amour, ainsi entendu, le principe et la condition de la connaissance.

En effet, quelques vers plus loin, la *pargoletta* poursuit :

Mes merveilles sont au monde nouvelles,
Car c'est de Là-Haut qu'elles me sont venues :
Lesquelles ne peuvent être connues,
Si ce n'est par connaissance d'homme en qui
Se met Amour...

(1) Pièce XXV, p. 70 de l'édition Carlo Signorelli des *Rime* de Dante, Milano, 1957. Voici la traduction de ce passage : « Je fus du Ciel, et j'y retournerai encore, pour donner à autrui dilection de ma lumière ; et qui me voit et ne s'ennamoure de moi n'aura jamais intellect d'amour. »

Précisons d'abord un point de vocabulaire. On pourrait objecter que le mot *intelletto* est pris sans doute, ici, dans un sens dérivé, élargi : il s'agirait plutôt de « compréhension » que d'« intellection » ; de sorte que l'expression ne prouverait pas nécessairement que l'amour est mis par le poète au rang des intelligibles. On peut d'abord répondre à cela que, ce mot ayant un sens parfaitement défini, la preuve du bien-fondé de cette objection incombe à ceux qui voudraient la soulever, et que du reste, Dante, qui avait plus que tout autre le sens et le respect du langage, ne l'emploie jamais que dans son sens exact. Mais il se trouve qu'il en apporte lui-même une confirmation directe : dans la fameuse canzone du chapitre XIe de la *Vita Nova*, le mot *intelletto* est employé deux fois, à quelques vers de distance ; on concédera sans doute que, si son sens est fixé dans un cas, il l'est aussi dans l'autre. Or l'un de ces cas est le suivant : *Angelo clama in divino intelletto* (« Un ange clame dans l'Intellect divin ») et d'autre, le premier vers de la canzone, où se retrouve précisément notre formule : *Donne ch'avete intelletto d'amore* (« Dames qui avez intellect d'amour »).

Mais Dante n'a pas davantage laissé d'équivoque sur le sens à donner au mot *amore*. Voici, par exemple, ce qu'il en dit dans le *Convivio :* « Amour, dans sa véritable acception, et considéré subtilement, n'est autre que l'union spirituelle (*unimento spirituale*) de l'âme et de la chose aimée ». Cette union est une unification, car « les choses conjointes (par l'amour) se communiquent naturellement entre elles leurs qualités, au point que, quelquefois, l'une prend entièrement la nature de l'autre » (2). Il dit également que « la Philosophie... considérée en soi, a pour sujet l'entendement (des premiers principes) et pour forme (cause ou acte) un amour quasi divin de l'intellect » (3).

On peut ainsi comprendre pourquoi l'amour pour la messagère céleste est un critère d'*intelletto d'amore :* c'est parce que c'est un critère d'intellectualité pure. Il en résulte que cette formule peut s'entendre de deux façons : la première est celle, déjà considérée, où *amore* est objet d'*intelletto*. La seconde est celle où *d'amore* est compris comme ayant valeur d'épithète. Cette dernière interpré-

(2) *Conv.*, tr. III, II,3 et tr. IV, I,2.
(3) *Ibid.*, tr. III, XI,13.

tation s'impose d'elle-même, sans exclure évidemment la première ; et l'on peut d'autant moins douter qu'elle ait été dans la pensée profonde du poète, qu'elle apporte à son argument une conclusion logique plus directe : « l'« intellect d'amour » est l'intellect qualifié par l'amour, non seulement pour l'intuition de la Réalité divine dans la contemplation, mais pour cette union actuelle dont saint Thomas dit qu'il ne peut plus déchoir (4), et qui est la seule véritable connaissance.

La chose unique aimée de l'intellect, sa fin et sa béatitude, c'est la Lumière intellectuelle, qui est Dieu. S'il y a dans l'intellect cet amour « quasi divin », c'est à cause de son affinité avec la Lumière, et parce qu'en Dieu l'Amour est la même chose que la Lumière : *Luce intellectual piena d'amore* (5). Si la umière vient à transparaître et à resplendir dans l'intellect, c'est par le passage mystérieux de cet amour en acte : c'est lui qui, de possible, rend actuelle cette « marque » d'identitifcation dont parle le Psalmiste : « Elle est marquée sur nous, la lumière de ta Face, Seigneur » (6). A quoi répondent les paroles de Béatrice :

> Je vois bien comme déjà resplendit
> Dans ton intellect l'éternelle lumière
> Dont la seule vue enflamme toujours l'amour (7).

(*A suivre.*)

Pierre PONSOYE.

(4) *Contra Gent.*, lib. III, LXII : *Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt, summam immutabilitatem consequetur. Non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.*
(5) *Parad.*, XXX, 40.
(6) *Ps.* 4, v. 7.
(7) *Parad.*, V, 7-9.

LES OPÉRATIONS HERMÉTIQUES

5. - Voix sèche et voix humide

Avant de passer à l'examen des symboles hermétiques relatifs à l'*albedo*, il faut dire quelques mots des techniques employées pour produire cette expérience, techniques qui envisagent essentiellement deux possibilités : 1° On peut agir pour provoquer directement le détachement, afin que, *comme conséquence*, les facultés individuelles, conditionnées par le corps et par le cerveau, soient suspendues, et que l'obstacle qu'elles constituent soit surmonté. 2° Ou bien on peut partir de ces facultés, en agissant sur elles de telle sorte que, *comme conséquence*, la possibilité du détachement et de la résurrection dans la Vie soit virtuellement assurée (1).

Puisque dans le premier cas agit surtout la force des Eaux mise en liberté, dans le second cas, au contraire, la force du « Feu » ou Moi, qui opère sur lui-même — on peut appeler respectivement les deux méthodes, *voie humide* et *voie sèche*. En langage secret hermétique, dans l'une des voies, on brûle donc avec l'Eau, dans l'autre, on lave avec le Feu; dans l'une on s'y affranchit de la servitude en libérant le principe de vie (notre Mercure), dans l'autre, on libère le principe de vie en s'affranchissant de l'esclavage par une action directe. Parmi

(1) Ceci n'est pas sans rapport avec ce que dit le Livre de la *Miséricorde* (CMA, III, 182) : « Pour la subtilisation les uns emploient des procédés extérieurs, les autres des procédés pénétrants ».

les différentes significations possibles des deux voies hermétiques, *sèche* et *humide*, celles-ci sont les principales (2).

Barchusen dans son *Liber singularis de Alchimia*, dit qu'entre autres choses, la voie sèche est caractérisée par l'action directe du Feu et par l'absence du « noir », exprimant la « mortification ». Ici, il y a de plus un rapport avec la méthode qui emploie le Mercure qu'on appelle *double*, androgyne ou équilibré. « Quelques-uns — rapporte Salmon (3) — emploient un « Mercure simple [voie humide], d'autres comme Bernard de « Trévise, emploient un Mercure double, plus actif, obtenu par « animation, en ajoutant un Esprit qui le vivifie, un Or préparé « artificiellement ». Comme sens du symbolisme dans Barchusen, l'absence du « noir » fait allusion à la possibilité d'opérer de façon à n'avoir pas de crises, de sauts, d'altérations subites, mais à avoir un processus de transformation, le plus possible continu. Cela, grâce à l'emploi d'un principe qui n'est pas seulement Mercure en tant que force vitale élémentaire, mais un Mercure qui, étant animé par certain Or amené à un degré donné de pureté (voilà sa préparation « artificielle »), se trouve déjà participer de la double nature qui est la fin de l'Œuvre. Idéographiquement, on n'aurait pas la succession |, —— et | (voir IIe P., ch. 23), mais au contraire la progression d'une « substance double » + où prédomine le principe actif, avec la conscience de veille (☉) comme point de départ. Le centre d'action n'est pas ☿, trop loin de ce qu'atteint la conscience habituelle de veille, pour pouvoir être activé directement, mais ☿ ; et avec ce Mercure qui contient déjà le Feu secret des Philosophes, on peut agir en subtilisant et en purifiant, sans produire d'abord le « noir » et puis le « blanc », mais en ayant dès le début un degré de luminosité et certaine condition de la substance qui permet de travailler sur elle sans les phases de détachement,

(2) Parmi les méthodes indiquées par les alchimistes grecs pour obtenir le Mercure, celles qui emploient la désulfurisation (ἐκθεἰειν) du Cinabre (sulfure de Mercure dont la couleur rouge exprime ici, à travers le symbolisme déjà connu, les qualités intellectuelles et actives de la personnalité ordinaire) ou bien par le réchauffement des métaux avec le Vinaigre (dissolvant) se rattachent à la voie humide ; ceux qui recourent aux matières contenant le Salpêtre (νιτρέλαιον) se rapportent à l'autre voie. Le pouvoir purificateur du salpêtre se trouve déjà indiqué dans JEREMIE (II, 22).

(3) *Introd. à la BPC*, p. III. Cf. PERNETY, *Dict.*, 34. *L'asem* des Arabes est équivalent au Mercure double, alliage symbolique d'Or et d'Argent duquel, selon certains auteurs, on doit partir.

montée et descente, se maintenant au contraire toujours en pleine et active conscience dans le corps et les systèmes corporels auxquels correspondent les divers pouvoirs.

Dans la voie sèche, la difficulté consiste à surmonter le barrage, constitué par les facultés humaines habituelles, au moyen de ces mêmes facultés, ce qui — il ne faut pas le cacher — implique une qualification privilégiée et très particulière, une sorte de « dignité » naturelle ou une transmission initiatique préalable. Dans la voie humide, notamment quand les moyens employés sont violents et extérieurs, la difficulté réside surtout dans le maintien de la conscience, à laquelle brusquement est enlevé l'appui du « fixe », du corps. La difficulté dans la voie sèche est d'autant plus grande que le sens de l'individualité est très développé, avec cette prédominance des facultés cérébrales si caractéristiques chez l'Occidental moderne. Pour les Anciens, pour l'Oriental, et en général pour chaque être dont la conscience est encore ouverte ou demi-ouverte au monde immatériel, la voie humide a offert et offre des possibilités plus immédiates; en revanche, ici l'effort requis est plus grand, si la réalisation doit avoir un caractère actif et ne pas conduire à des états mystico-extatiques (4).

Dans la voie sèche, il est question, avant tout, d'éliminer par une discipline appropriée toutes les infections que l'amalgame irrationnel avec le corps a déterminées dans la partie supérieure de l'être. Il s'agit d'une ascèse et d'un *opus purgationis*, mais dans le même esprit d'une personne qui, pour provoquer un phénomène physique donné, réunit toutes les conditions nécessaires. Ici, l'ascèse a une valeur d'exercice et de *technique* : la raison pour laquelle certaines règles de vie sont prescrites est le fait que, en les suivant sérieusement, par voie indirecte (en passant par ☿) des modifications dans les éléments subtils de l'être humain, propices ou nécessaires à l'Œuvre, en découlent (5).

Ainsi, par exemple, un Maître hermétique ne dira pas qu'alimenter la disposition à la haine ou à la concupiscence est

(4) *Introd. alla Magia*, vol. II, p. 339 sqq. ; vol. III, p. 11 et sqq.

(5) Les correspondances établies par l'enseignement ésotérique hindou entre sept vertus et sept passions et les sept centres de vie, de même que celles reconnues entre d'autres groupes de qualités morales, positives et négatives, et les « courants » (nâdi) qui partent de chacun d'eux — pourraient fournir une base pour les développements pratiques de ces idées.

« mal »; libre qui veut d'agir ainsi — mais qu'une personne qui entend user d'une telle liberté, aspire en même temps à ce que l'orientation des énergies déterminée par le désir ou par la haine rend impossible, ceci est contradictoire. Et un hermétiste demandera seulement qu'on sache ce qu'on veut et ce qu'implique ce qu'on veut. D'autre part, dans une discipline d'un type apparemment moral, la conscience de veille et l'action directe du Moi peuvent être entièrement conservées. Et quand certaines conditions et qualités de l'Ame, en vertu de la pratique constante sont stabilisées et devenues habituelles, des modifications correspondantes passent de ☿ en ☿ : d'où, si la voie suivie est la voie juste, on arrive à déterminer de la meilleure manière ce qui est demandé comme dispositions favorables pour la « séparation ».

(*A suivre*)

J. Evola.

TEXTES DU TAÇAWWUF SUR LE MAITRE ET LE DISCIPLE

Nous avons le projet de présenter sous cette rubrique plusieurs documents représentatifs du *Taçawwuf* définissant la fonction du Maître spirituel et les rapports de celui-ci avec le disciple. Nous commençons par un texte du Cheikh al-Akbar Muhyu-d-dîn Ibn Arabî, intitulé *Waçiyah li-l-murîd* = « Conseil à l'aspirant », lequel, malgré son caractère à part, figure comme dernier chapitre, le vingt-deuxième, de son ouvrage *At-Tadbîrâtu-l-ilâhiyyah fî içlâhi-l-mamlakati-l-insâniyyah* = « Les actes de gouvernement divin pour la bonne marche des affaires du royaume humain », dont le sujet est en réalité une sorte d'équivalent doctrinal islamique de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* de René Guénon (1).

Notre traduction est faite sur le texte établi par H.S. Nyberg dans ses « *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi* » (E.J. Brill, Leyde, 1919).

M. VÂLSAN.

(1) Il est également dans nos projets de publier dans les années prochaines la traduction intégrale de cet important ouvrage qui est propre à montrer la parfaite concordance des doctrines islamique et hindoue sur la constitution de l'être humain et sa signification spirituelle.

CONSEIL A L'ASPIRANT
(Waçiyah li-l-murîd)

Sache, ô *murîd* (1), où est le salut de ton âme. La chose qui t'est nécessaire avant toute autre c'est la recherche d'un maître (*ustâdh*) (2) qui te fasse voir les défauts de ton âme et te soustraie à l'obéissance envers elle, dusses-tu aller le chercher aux extrémités du monde Ici je te donnerai — s'il plaît à Dieu — des conseils au sujet de ce que tu dois faire pendant la recherche du maître (*cheikh*) et jusqu'à ce que tu le trouves. Lorsque tu l'auras trouvé, sauve-toi vers lui et mets-toi sincèrement à son service, car « le présent voit mieux que l'absent » ; sois alors entre ses mains « comme le mort entre les mains du laveur ». Qu'il ne te vienne à l'esprit aucune idée de résistance, même si tu le vois avoir manqué à la loi sur quelque point, car l'homme n'est pas infaillible. Tu ne lui cacheras rien de ce qui t'arrive dans l'âme, qu'il s'agisse de choses louables ou blâmables, à propos de qui que ce sois.

Tu ne te mettras pas à l'endroit où il reste d'habitude, ni ne te revêtiras de ses habits, ni ne t'assoiras devant lui sans que tu te tiennes prêt à te lever, tel un serviteur devant son seigneur : quand il te donnera l'ordre de faire une chose, tu resteras sur place jusqu'à ce que tu aies pu comprendre ce qu'il t'ordonne sans t'empresser de partir avant de savoir quel est son ordre; n'introduis pas alors quelque diversion, ni ne lui demande quelle est la raison de son ordre.

Lorsque tu lui décris un de tes états, par exemple un songe ou autre chose, ne lui demande pas qu'il t'en fasse

(1) Le terme *murîd*, littéralement « voulant », désigne en même temps l'« aspirant » à une direction spirituelle et le « disciple » qui suit une voie sous une telle direction.

(2) Ce terme, d'origine persanne, est pratiquement équivalent de celui de *cheikh*, qui sera employé comme synonyme dans ce texte même.

le commentaire. Lorsque tu lui as posé une question, ne lui demande pas la réponse, ni ne lui rapporte ce qu'un autre a dit au même sujet.

Quand tu connais un de ses ennemis, fuis-le en Allâh, ne t'assois pas avec lui et ne reste pas en relation avec lui ; mais quand tu vois quelqu'un qui l'aime et le louange, aime-le et rends-lui service.

Si ton maître répudie une femme, tu n'épouseras pas celle-ci (1). Tu prendras garde de ne pas entrer dans la chambre de retraite (*khalwah*) du cheikh. Tu ne passeras pas la nuit dans sa chambre ou là où il couche lui-même ; tu te coucheras à proximité, mais sans que tu puisses le voir, et cependant assez proche pour que tu puisses l'entendre s'il t'appelle.

Ne cherche pas à l'intéresser à une chose que tu fais, car tu contraries ton principe fondamental ; ce principe sur lequel est établie ta condition est que tu ne dois rien vouloir, si ce n'est ce que le cheikh a voulu (4). Lorsqu'une chose (différente) te vient à l'esprit, rejette-la hors de toi et reviens à ce qu'il t'a prescrit en t'y tenant fermement. Il y a parmi les maîtres certains qui, lorsque tu les consultes sur une chose à toi, te répondent : « fais-la ! », bien qu'ils ne l'agréent pas ; l'état peut leur imposer de réagir ainsi, alors que cela sera à ton détriment. Si un tel cheikh te disait alors : « ne la fais pas », ce serait à ton profit mais à son détriment ; or la priorité revient naturellement (dans une telle circonstance) à ce qui convient à sa propre âme. Tu n'éviteras de tels dommages qu'en t'abstenant d'appeler son intérêt sur des affaires qu'il te passe à l'esprit d'entreprendre ; tu dois même écarter de telles pensées sans les mettre à exécution, car ton temps sera déjà rempli avec ce que t'impose ton cheikh. Les pensées imprévues et arbitraires (*alkhawâtir*) ne surviennent qu'au mauvais disciple, adonné à la paresse, désœuvré extérieurement et intérieurement.

Ne t'oppose pas au maître au sujet d'un de ses actes. Ne lui demande pas : « pourquoi fais-tu cela ? ».

(1) La règle la plus complète sur ce point est que le disciple ne peut non plus épouser la veuve de son *cheikh*.

(2) A ce propos, il est intéressant de signaler qu'ailleurs le Cheikh al-Akbar dit même que le titre de *murîd*, avec son sens de « voulant », ne convient pas en réalité au disciple, car celui-ci ne doit pas avoir de volonté propre.

Tu seras aussi élève et serviteur de celui que le cheikh aura établi comme ton chef.

Ne t'assois jamais à un endroit, où que ce soit, sans que tu sois assuré que le cheikh te voit ; et observe toujours les règles de convenance (*al-adab*). Sur la route, ne marche jamais devant lui, sauf la nuit. Ne prolonge pas ton regard sur lui, car cela entraîne une diminution de pudeur et chasse la vénération hors du cœur. Ne t'assois pas trop souvent avec lui : que ton séjour soit ordinairement dans la chambre de ta retraite (*khalw ah*), ou derrière la porte de la chambre du cheikh de sorte qu'il puisse te trouver quand il le désire.

Ne t'occupe des affaires d'un autre, fut-il ton père, qu'après avoir demandé conseil à ton cheikh. N'entre pas chez lui sans lui baiser la main et rester ensuite silencieux et les yeux baissés.

Rends-toi agréable à lui en te conformant aux ordres qu'il te donne et aux défenses qu'il te fait.

Sois gardien fidèle de sa bonne réputation.

Lorsque tu lui apportes une nourriture, mets-la devant lui avec tout ce dont il a besoin, et va attendre derrière la porte ; s'il t'appelle, réponds-lui, sinon, laisse-le jusqu'à ce qu'il ait fini le repas ; lorsqu'il l'aura fini, enlève la table ou la nappe, quand il te l'ordonnera. S'il reste quelque chose de sa nourriture, et s'il t'ordonne de la manger, mange-la et ne partage avec personne ta part. Garde-toi de faire en toi-même des réflexions comme celle-ci : « Le cheikh mange tout seul », ou de t'étonner du repas qu'il prend, même s'il mangeait beaucoup, car cela pourrait le déterminer à s'arrêter, ou, au contraire, s'il continue, cela pourrait lui tomber mal, à cause de la tradition connue qui réprouve celui qui s'isolerait pour manger seul.

Efforce-toi qu'il ne te voie pas dans les choses qui ne l'enchantent pas de ta part, et ne sois pas envieux à son égard.

Méfie-toi de la ruse des maîtres, car quelquefois ils font des ruses au demandeur. Surveille tes souffles quand tu es avec eux. S'il t'arrive que tu aies manqué à une convenance envers ton cheikh, et que tu saches qu'il a eu connaissance de cela, mais qu'il l'a toléré sans te punir, sache qu'il t'a tendu un piège, car il savait que tu ne ferais de toi-même rien ; c'est pour cette raison qu'il s'est

tu. Par contre, lorsqu'il te punit sans retard et sur le coup, et qu'il te traite avec sévérité, reçois plutôt ainsi la nouvelle du bon accueil, de l'entrée en grâce et de la satisfaction. Que sa bonne disposition ne te rassure pas trop à son sujet ; plutôt, lorsque tu le crois bien disposé, dans ton cœur doivent augmenter la crainte et la considération, ainsi que la vénération et le respect.

Vers : Lorsque lui, il montre bonne disposition et condescendance,

Toi, tu dois avoir encore plus de crainte et de considération !

Si le cheikh part en voyage et te laisse sur place, sois assidu auprès de l'endroit où il restait d'habitude en le saluant chaque jour aux heures où tu te rendais chez lui, tout comme s'il y était toujours, et observe scrupuleusement le respect à son sujet pendant son absence de la même façon que lorsqu'il était présent.

Lorsque tu vois qu'il veut sortir pour aller ailleurs, ne lui demande pas : « Où allez-vous ? », ni ne te fais des idées sur ce qu'il peut faire ainsi. S'il te consulte, laisse-lui la délibération, car s'il te convie à une question, ce n'est pas parce qu'il a besoin de ton avis, mais pour manifester son affection pour toi et pour t'éduquer.

Si tu le vois se tenir assidûment à un endroit quelconque, ne lui dis pas que tu t'en aperçois, ni ne te dis à toi-même que cela est une « prise d'habitude », et lorsqu'il quitte un endroit où il se rendait régulièrement, ne lui en fais pas la remarque.

Ne fais pas des interprétations au sujet de ce qu'il t'a ordonné ou de ce dont il t'a parlé, mais reste à l'acception littérale de ce que tu as entendu, et acquitte-toi de l'affaire lorsqu'il te l'a demandé ; même si tu es convaincu que c'est une faute, tu dois exécuter l'ordre sans t'autoriser à l'interpréter (*ta'wîl*). Car si tu interprètes cet ordre et arrives à « toucher juste », c'est quand même une faute, alors que si tu ne fais pas d'interprétations et t'acquittes de ce qu'il t'a ordonné, quand même l'ordre en question serait une faute, tu auras « touché juste ». La bonne direction dans la voie consiste, selon nous, en ceci : que le murîd est avec le cheikh, et que le cheikh est avec Allâh ; elle ne consiste pas dans la réussite à interpréter l'ordre selon une science sûre, mais dans la conformité exacte à l'ordre reçu en dehors de toute spéculation. La raison

secrète de cette loi est clairement manifeste pour nous dans le plan divin.

Lorsque tu proposes au cheikh des acceptions particulières, au sujet de ce qu'il t'a ordonné, ou que tu lui dis : « Je me suis imaginé que vous vouliez telle chose », sache que tu vas dans un mauvais sens, car tu t'appuies alors sur ton âme individuelle. Les malheurs tombant sur la plupart des disciples ne s'expliquent que par leur usage de l'interprétation, car les spéculations dans cet ordre de choses sont sujettes aux tendances de l'âme, alors que la raison cherche ce qui est rigoureux au point de vue formel (*zhâhirî*) non pas ce qui est certain quant au fait (*yaqînî*). Ne fais donc pas de spéculation au sujet de l'ordre du cheikh, car un ordre dans sa totalité est obligatoire : on s'y rend quand on y est convoqué.

Ne fais pas ta prière à un endroit où tu dois te tenir en tournant le dos à ton cheikh s'il est présent : cumule les deux convenances (1). Ne lui expose pas quelque affaire si ce n'est par son ordre. Ne reste pas avec lui quand il prend son repas, ni quand il dort, ni dans un autre cas de la vie habituelle, et l'observance de ces abstentions sera pour ton bien, sauf quand il te le demandera lui-même. Quant à la circonstance dans laquelle il t'en fait l'invitation, il ne faut pas, par exemple, que tu te sois montré avec une cuillère, comme si tu lui disais : « O, sîdî, m'invites-tu à manger avec toi ? », ou encore (dans l'autre circonstance) : « Est-ce que tu m'ordonnes de coucher dans la même chambre que toi, ou plutôt que je m'en ailles ? », car dans ces cas, il est à craindre qu'il te dise : « fais ainsi », ou « mange avec moi », ou « couche à côté de moi », et cela est la plus grande disgrâce chez nous, du fait qu'on arrive à des familiarités et à la perte du respect et de la crainte révérentielle. Tant qu'il ne tiendra pas compte de ces règles le disciple n'aura pas de prospérité, et cela sans aucun doute. Celui qui dit le contraire de ce que nous disons ici ne connaît pas son âme.

Tel doit être ton comportement, ô disciple, avec le cheikh quand tu l'auras trouvé !

(1) L'une de ces convenances est celle d'être orienté régulièrement vers la *qiblah* prescrite par la Loi, l'autre de ne pas tourner le doc au Cheikh qui, de son côté, joue le rôle de *qiblah* dans un sens disciplinaire.

Maintenant je vais te donner — s'il plaît à Allâh — des conseils pour la période pendant laquelle tu es à la recherche du cheikh.

La première chose dans cet ordre est le repentir (*at-tawbah*) qui implique de donner la satisfaction due à ton adversaire, de réparer les injustices commises, si cela est encore possible, de pleurer de regret pour les moments perdus dans la transgression de la Loi, et de rester dans la conscience que tu es sûr de tes péchés, mais que tu n'es pas sûr du tout de l'acceptation de ta pénitence.

Ne t'assois qu'en état de pureté rituelle parfaite ; lorsque tu perds cet état par une élimination, va refaire ton ablution, et lorsque tu as fait l'ablution va effectuer une prière de deux rakates (1).

Autres points prescrits : l'observance des cinq prières quotidiennes, et l'accomplissement des prières surrérogatoires (celles-ci) dans ta chambre (2).

SUR L'ACCOMPLISSEMENT DE LA PRIÈRE (aç-Çalâh)

Lorsque tu dois faire ton ablution, efforce-toi de la faire de telle façon que tu reste « hors le terrain de la divergence des opinions juridiques » (*al-khurûju-mina-l-khilâf*) (3) et accomplis la meilleure et la plus parfaite ablution que pourrait faire quelqu'un en vue de la prière.

Au début de tout mouvement prononce le nom d'Allâh avec le propos de quitter ce bas-monde.

Rince-toi la bouche avec le désir de te préparer au dhikr et à la spalmodie du Coran.

(1) La « rakate » est l'unité constitutive de base du rite de la prière (*çalât*) comportant récitations, gestes et positions.

(2) Il est recommandé de faire les prières obligatoires en commun, de préférence dans les mosquées, et les prières surérogatoires en privé, celles-ci, sauf certaines exceptions précises, individuellement.

(3) Il y a des divergences entre les écoles de droit religieux quant à la définition exacte de certains éléments obligatoires dans le rite de l'ablution, comme dans d'autres rites ou points de droit : la façon de ne pas prendre partie est de faire le maximum demandé par l'une quelconque des écoles divergentes sur chacun des points débattus.

Aspire l'eau par le nez avec l'idée de te préparer pour l'inspiration des senteurs divines, et rejette-la avec la résolution de la soumission et de la renonciation à l'orgueil.

Lave ton visage avec la conscience de la pudeur, puis tes bras jusqu'aux coudes, avec la volonté de t'en remettre à Dieu dans tout ce que tu feras.

Enduis aussi ton chef d'humilité, d'apauvrissement et de l'aveu de tes fautes.

Lave tes pieds avec le dessein de pouvoir voyager jusqu'au *Kathîb*, qui est le paradis de la Vision Contemplative.

A la fin, louange Allâh par ce qui est digne de Lui, et demande des grâces sur Son Envoyé qui t'a expliqué les règles de la Direction par excellence (1).

Après cela, mets-toi à l'endroit où tu dois faire la prière avec l'idée que tu es devant ton Seigneur, et sans que cela comporte aucune conception limitative ou figurative. Dirige vers Lui ton cœur de même que tu diriges ta face vers la Kaaba, et réalise qu'il n'y a dans l'existence que Lui et toi. Sois sincère et proclame Sa Grandeur (= « *Allâhu Akbar* ! ») avec une idée de magnification accompagnée de la conscience de ta propre servitude.

Lorsque tu réciteras, tu seras selon le verset récité : s'il s'agit d'une louange à Allâh, tu te comporteras comme récitateur de paroles qu'Il te dicte de Son Livre pour t'enseigner la louange qu'il faut Lui rendre ; s'il s'agit d'un verset qui contient un ordre ou une défense, etc. tu observeras quelles sont les limites énoncées, et tu t'efforceras de te rendre compte dans quelle mesure ton Seigneur te vise par les règles prescrites. Alors tu en prendras acte dans ton cœur afin de les accomplir ou de les respecter.

Ensuite, vois ton toupet dans Sa Main quand tu es en « inclination » (*rukû'* », en « redressement » (*raf'*) et en « proternation » (*sujûd*), ainsi que dans tous les mouvements : toute prétention tombera de toi quand tu te verras tel (10) ; et qu'il en soit ainsi jusqu'à la salutation finale. Lorsque tu accompliras cette salutation, reste ferme sur le propos qu'il n'y a que toi et ton Seigneur (Gloire à Lui !). Par la parole de salutation, tu salueras alors celui qu'on t'a ordonné de saluer, car ton salut est (en réalité) sur toi-même (conformément au verset) : « Lorsque vous entrez dans des maisons, faites le salut sur vos âmes par des vœux venant d'Allâh, bénis et agréables... » (Coran 24, 61).

(1) Les idées énoncées à propos de chaque élément du rite de l'ablution sont en fait traduites par des formules instituées que l'on peut prononcer pendant l'accomplissement des gestes.

Lorsque tu entres dans ta maison, vivifie-la en accomplissant une prière de deux rakates, et agis de même en toute demeure où tu te rendras.

(*A suivre*)

Traduit de l'arabe et annoté
par M. VÂLSAN.

LES LIVRES

Successivement M. Meyendorff vient de publier une thèse de 400 pages intitulée *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* et un petit volume de la collection les « Maitres Spirituels » (Le Seuil) sur *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe.* Il est singulier de constater qu'il fallut exactement quatre siècles pour que le plus grand des théologiens hésychastes mort en 1359 reçoive la consécration de deux études également importantes, une thèse aussi complète qu'on peut la souhaiter en l'absence de la publication des œuvres complètes et un livre de vulgarisation sur la spiritualité orthodoxe.

La grande tâche des spirituels théologiens est de légitimer rationnellement la présence divine dont ils sont remplis, de dire comment l'Ineffable se communique, le Suprême nous parle, l'Intellect descend dans le c ur. Les platonisants et les apophatiques ont tendance à éloigner de nous le Principe de telle façon qu'il échappe à toute prise de nos facultés, mêmes les plus éminentes. Les théologiens des dieux incarnés et les polythéistes ont tendance au contraire à les rapprocher tellement de nous que leur divinité s'estompe et devient inutile sauf pour sa grâce et sa beauté.

Grégoire Palamas a eu la gloire de proposer une solution de ce dilemme, entre l'immanence et la transcendance, l'incréé et le créé, et s'il l'a pu, c'est parce que sa théologie s'appuyait sur une méthode et un rite depuis longtemps établis dans l'église orthodoxe. Sa théologie a été une réponse. Le platonisme de Barlaam son adversaire qui était issu de Denys l'Aréopagite, pour qui Dieu est inconnaissable, se hérissait devant la prétention des hésychastes de s'unir à Dieu dans la certitude du c ur, grâce à leur prière pure. Il assimilait les moines de l'Athos aux hérétiques Messaliens et Bogomiles alors répandus dans les Balkans, qui prétendaient voir l'essence divine avec des yeux corporels.

C'est à cette occasion que Palamas rédigea ses « *Triades pour la défense des saints hésychastes* », qui donnent pour la première fois une synthèse théologique de la spiritualité orientale, et qu'il fait la distinction aujourd'hui classique entre l'essence divine et ses énergies. Barlaam condamné par les conciles de 1341, retourna en Italie où il fut nommé évêque de Gérace. « Il passa ses vieux jours, nous dit M. Meyendorff, à donner des leçons de grec à Pétrarque. En sa personne l'Eglise byzantine avait condamné l'esprit de la Réforme ».

Palamas justifie la méthode byzantine d'oraison en opposant au spiritualisme platonicien, la conception biblique de

l'homme, selon laquelle le corps loin d'être une prison pour l'âme reçoit lui-aussi la grâce des sacrements et le gage de la résurrection. Depuis l'Incarnation, dit-il « nos corps sont devenus temples de l'Esprit Saint qui est en nous ». Le surnaturel n'est pas l'immatériel, mais l'incréé, la grâce increéee. La théologie orientale n'a jamais eu recours à un « surnaturel créé », ce qui est une contradiction dans les termes. « Dieu, dit Palamas, étant transcendant à toutes choses, incompréhensible et indicible, consent à devenir participable à notre intelligence et invisiblement visible dans sa suressentielle et inséparable puissance ».

M. Meyendorff a réussi deux livres importants qui manquaient dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

Luc Benoist.

LIVRES REÇUS

SAINT-GRÉGOIRE DE NAZIANZE. — *Homelies XXXVIII, XXXIX, XL, I, XLV, XLI.* Textes choisis, traduits et présentés par Edmond Devolder, introduits par Dom Thomas Becquet, osb. Coll. Les Ecrits des Saints, Soleil Levant (Namur).

John CHARPENTIER. — *L'Ordre des Templiers.* Ouvrage couronné par l'Académie Française. Ed. La Colombe, 1961.

Swâmi NITYABODHANANDA. — *Queste du Sacré.* Ed. La Colombe, 1962.

J. HIÉROZ. — *L'Astrologie selon Morin de Villefranche, quelques autres et moi-même.* Omnium Littéraire, 1962.

Pierre MARIEL. — *Rituels des Sociétés secrètes.* Carbonari, Compagnonage, Franc-Maçonnerie, Rose-Croix, Templiers, Maçonnerie féminine. Ed. La Colombe, 1961.

Gilbert VARET. — *La Philosophie Française*, 1958-1961. Vrin, 1961.

J. EVOLA. — *Cavalcare la tigre.* All'insegna del Pesce d'Oro, Milano 1961.

REVUES REÇUES

NOVA et VETERA. — *XXXVIII. N° 1,* Janvier-Mars 1962.

Cahiers du Sud. — *48e année. N° 361,* 1961.

Atlantis. — *N° 211,* Mars-Avril 1962. Joan, Dionysios, Lucien A. Carny. *Lumières du Verbe.*

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 4-1962

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année — Mai - Juin 1962 — N° 371

LE MYSTÈRE DU BODHISATTVA

Le Bouddhisme s'apparente par un certain côté, et fort paradoxalement puisqu'il est non-théiste, aux religions sémitiques, en ce sens que son point de départ est fonction d'un point de vue humain plutôt que de la nature métaphysique des choses ; en effet, dire que l'Existence n'est que souffrance et que l'Absolu c'est la cessation de la souffrance, puis que la perfection humaine c'est la « compassion pour tous les êtres animés », c'est ouvrir une perspective conforme à notre situation humaine et à nos intérêts ultimes, certes, mais ce n'est pas donner d'emblée la définition la plus directe possible de « ce qui est », si l'on peut s'exprimer ainsi en pensant à la fois à l'Univers manifesté et à ce qui le dépasse. La constatation que nous venons de faire n'est toutefois pas de nature à devoir gêner, logiquement, les Bouddhistes (1), et cela pour deux raisons : premièrement parce qu'ils n'ignorent point que les doctrines des Bouddhas ne sont que des « mirages célestes » destinés à capter, comme dans un filet d'or, le plus grand nombre possible de créatures plongées dans l'ignorance, la douleur et la transmigration, et que c'est par conséquent l'intérêt des créatures, et non l'aséité de l'Univers, qui détermine la forme forcément contingente du Message ; deuxièmement parce que le Bouddhisme, dans le cadre de sa propre sagesse, va au-delà de la

(1) Pas plus que l'anthropomorphisme des Ecritures sémitiques ne peut gêner les Kabbalistes, les Gnostiques, les Soufis.

« mythologie » formelle ou de la « lettre » et transcende en fin de compte toutes les articulations humaines possibles, réalisant ainsi un désintéressement contemplatif insurpassable, à l'instar du *Vedânta*, du Taoïsme et des doctrines analogues.

Donc, la question que Shâkya-Muni aurait pu se poser — s'il avait eu à se poser une question — est la suivante : « Quelle est la façon la plus efficace de communiquer la Vérité salvatrice aux hommes — ou à tels hommes — des Derniers Temps ? » et non point : « Quelle est la formulation la plus adéquate — ou la moins inadéquate — de la nature métaphysique des choses ? » Ni le *Vedânta* ni le Néo-Platonisme ne comportent la possibilité de s'adresser utilement à tous et de servir de véhicule à une tradition intégrale, ce qui n'est du reste pas leur but ; mais le Bouddhisme veut et doit comporter cette possibilité, il ne peut donc pas ne pas se présenter au premier abord comme un *upâya*, un « moyen provisoire » en vue d'un but avant tout charitable, au sens le plus vaste et le plus complet du mot ; les Bouddhistes sont d'autant mieux à leur aise pour le reconnaître qu'ils sont fort loin, dans le *Zen* notamment, de vouloir prétendre que la Vérité nirvânique puisse s'enfermer à titre définitif dans le moule d'une dialectique quelconque. Il résulte néanmoins de cette situation générale — à part les flottements de terminologie — une certaine difficulté à parler de la Connaissance de façon à satisfaire à la fois la Vérité métaphysique et le côté volontariste et émotionnel du Bouddhisme.

***

Le Bouddhisme primitif distingue extrinsèquement entre un *Samyaksam-Buddha* et un *Pratyeka-Buddha ;* le premier correspond à ce que les Hindous appelleraient un *Avatâra* majeur ayant par définition la fonction de « fondateur de religion , et le second à un *jîvan-Mukta* — un « délivré vivant » — n'ayant ni la qualité d'*Avatâra* majeur ou plénier ni par conséquent la fonction qui s'y réfère ; et n'ayant pas eu de Bouddha pour maître, il n'a pas non plus de disciples (1). Vient ensuite le *Shrâvaka,* qui est

(1) Il se peut que les *Pratyeka-Buddhas* s'identifient en fait aux *Yogis* et *Avatâras* hindous, que le Bouddhisme naissant ne

un disciple — ou le disciple d'un disciple — du Bouddha : comme le *Pratyeka-Buddha,* il est *Arahant,* saint parfait, mais en quelque sorte par l'influence directe du Maître ; enfin, il y a le *Bodhisattva* qui, en principe, est le saint en voie de devenir *Buddha.*

Or, quand on affirme — comme le fait le *Mahâyâna* — que l'état de *Pratyeka-Buddha* est inférieur à celui de *Bodhisattva* parce que la réalisation du premier est « égoïste » et manque de compassion pour les créatures, on semble perdre de vue — c'est du moins l'objection logique qui s'impose *a priori* — que le *Nirvâna* implique par définition l'abolition de tout égoïsme et la réalisation de toute charité ; cette objection, le *Mahâyâna* la fait lui-même à sa manière et dans sa dimension sapientielle, sans se contredire réellement puisqu'il admet deux vérités, l'une relative et provisoire et l'autre absolue et définitive, et que sa forme doctrinale est d'ailleurs essentiellement apophatique et antinomique. En d'autres termes, si on nous dit que le *Mahâyâna* est « grand » (*mahâ*) pour l'unique raison que son but est la salvation de tous les « être animés » — grâce à l'idéal sacrificiel du *Bodhisattva* — et non la salvation d'un seul individu comme c'est le cas dans le *Hînayâna,* nous objectons, en accord avec l'enseignement supérieur du même *Mahâyâna,* que la raison invoquée n'a aucun poids au regard du *Nirvâna* ou, ce qui revient au même, au regard de la Connaissance, sans parler de ce que ce monde d'ignorance et de souffrance — ce *samsâra* — est métaphysiquement nécessaire et n'a pas à être considéré sous un angle uniquement volitif et émotionnel.

pouvait évidemment pas ignorer et qu'il devait « situer » d'une manière ou d'une autre ; les saints du Brahmanisme, en effet « n'ont pas de maître » en ce sens qu'ils ne suivent pas le Bouddha, et ils « n'ont pas de disciples » parce qu'ils n'enseignent pas le Bouddhisme et ne s'adressent pas à ses fidèles ; mais on peut admettre aussi — et l'un n'empêche pas l'autre — que les *Pratyeka-Buddhas* correspondent à cette catégorie de saints que les Soufis appellent « isolés » (*afrâd,* de *fard*) et qui eux aussi n'ont ni maîtres ni disciples. Quoi qu'il en soit, le soûtra du Rhinocéros (*Khaggavisâna Sutta*), où Shâkya-Muni fait parler un *Pratyeka-Buddha,* semble indiquer que cette sainteté se fonde essentiellement sur le mystère de la solitude (*mauna*), ce qui nous rappelle une sentence que nous avons lue dans un ermitage médiéval : *O beata solitudo, o sola beatitudo.*

Quoi qu'il en soit, le *Mahâyâna* sapientiel entend rester solidaire de l'idéal héroïque du *Bodhisattva,* mais en le ramenant à une perspective strictement métaphysique : il précise que la compassion est une dimension de la Connaissance, puis il ajoute que le « prochain » est non-réel, qu'il faut donc exercer la charité « tranquillement, quand l'occasion s'en présente » et sans tomber dans l'illusion dualiste et objectiviste, car, dit-il, il n'y a personne que notre charité pourrait concerner, et il n'y a pas davantage une charité qui pourrait être « nôtre ». Sur la base même de l'interprétation bhaktique du *Bodhisattva,* la gnose mahâyânique rejoint comme par un détour les positions métaphysiques les plus rigoureuses, et partant les plus objectives ou les plus désintéressées.

Pour être aussi précis que possible, nous dirons que le Bouddhisme se présente sous les aspects fondamentaux suivants : d'abord le Bouddhisme primitif ; ensuite le Bouddhisme théravadin qui en est la continuation quant à la forme sinon quant à tout le contenu ; enfin le *Mahâyâna* (« Grand Véhicule ») qui qualifie le précédent de *Hînayâna* (« Petit Véhicule ») et qui dans sa forme générale exalte l'idéal héroïque du *Bodhisattva ;* puis, dans la cadre même du *Mahâyâna,* une perspective sapientielle qui corrige et compense ce que l'idéal mahâyânique a de spécifiquement bhaktique ; et, parallèlement à cette perspective, une autre qui est dévotionnelle et qui est centrée surtout sur le culte du Bouddha *Amitâbha.* Si nous admettons donc la « grandeur » du « grand Véhicule », c'est, non à cause de l'idéal « altruiste » qui apparaît comme son revêtement mythologique et sa thèse élémentaire, mais à cause de ses deux quintessences que nous venons de mentionner, — sapientielle l'une et dévotionnelle l'autre, — et dont les ultimes cristallisations sont, au Japon, le *Zen* et le *Jôdo* (1).

Solidaire de l'idéal sacrificiel de la doctrine de base, mais sans la suivre dans ce qu'elle a de littéral et de trop humain, le *Mahâyâna* sapientiel adopte la terminologie de cette doctrine et y projette ses propres certitudes : il dira par conséquent, non que le *Nirvâna* a besoin de charité, mais que l'état du *Pratyeka-Buddha* n'est pas véritablement le *Nirvâna,* ou qu'il est un *Nirvâna* d'un niveau transitoire, comparable sans doute au *Brahmâloka* du *Krama-Mukta* hindou ; dans ce cas, l'emploi du qualitatif de *Buddha* semble prouver qu'il y a eu changement de terminologie, car il est *a priori* anormal d'appeler *Buddha* un homme que l'on place au-dessous du *Boddhisattva ;* néanmoins, ce qualificatif se justifie dès lors qu'il se réfère à un état déjà nirvânique, quand il y a « extinction » au moins par rapport au monde formel et que, de ce seul fait, il n'y a pas de retour obligatoire dans la ronde des naissances et des morts (1).

Ces considérations évoquent la question de l'authenticité des Soûtras mahâyâniques, puisque celles-ci sont censées rapporter, au même titre que les textes en *pali,* des discours du Bouddha ; or ce n'est pas l'authenticité qui est en cause, mais le mode d'authenticité : nous voulons dire que ces textes, ou certains d'entre eux, tout en se fondant certainement sur des enseignements de Shâkya-Muni, — sans quoi ils ne l'affirmeraient pas (2), — semblent présenter plutôt des développements ou des commentaires que les sermons eux-mêmes, et qu'ils le font en employant la terminologie en usage dans le milieu où ils ont été rédigés (3). Toutefois, qu'il s'agisse du Bouddha lui-même ou de ses commentateurs inspirés, il convient de ne pas perdre de vue un principe auquel nous avons déjà fait allusion et qui trouve son application dans toutes

(1) Ce rapprochement paraîtra paradoxal à bien des fidèles de ces deux écoles, bien que toutes deux aient été recommandées par le grand Nâgârjuna lui-même, et bien que Hônen, l'illustre porte-parole du *Jôdo,* ait admis expressément toutes les formes du Bouddhisme traditionnel.

(1) La polémique mahâyâniste contre les *Pratyeka-Buddhas* ne doit pas nous étonner outre mesure de la part d'une perspective d'idéalisme sacrificiel ; la *bhakti* vishnouïte elle aussi présente volontiers le *Jnânî* shivaïte comme un rationaliste stérile et triste, et manquant de l'essentiel jusqu'à ce que, touché par la grâce, il découvre l'amour dévotionnel, comme si celui-ci n'était pas compris éminemment dans le *jnâna.*

(2) Cet argument étonnera ceux des érudits qui n'ont aucune idée, ni de la nature de l'Inspiration spirituelle, ni des lois organiques qui régissent — et garantissent — la Tradition.

(3) En revanche, il n'est pas exclu — ou il est même probable — que certains textes particulièrement homogènes et concis, tels le *Mahâ-Prajnâ-Pâramitâ-Hridaya* ou le *Vajracchedikâ,* rendent fidèlement et sans développements ni commentaires le mot à mot du discours sacré.

les Ecritures sacrées, à savoir la distinction entre deux genres de vérité, relative ou provisoire l'une et absolue ou définitive l'autre (1), pour autant qu'il peut y avoir du définitif sur le plan des fixations verbales (2); ou encore, à un point de vue plus contingent : le Bouddha pouvait présenter durant sa longue carrière des perspectives diverses à des auditoires inégaux, et même employer des terminologies variées (3).

Pour ce qui est de l'idéal mahâyânique du *Bodhisattva*, — idéal de compassion sacrificielle pour le *Mahâyâna* héroïque et symbole de totalité spirituelle, — il faut tenir compte de cette situation fondamentale : le Bouddhisme se déploie en quelque sorte entre les notions empiriques de souffrance et de cessation de la souffrance ; or la notion de compassion est donnée par là-même, elle est un chaînon inévitable ou nécessaire de ce que nous pourrions appeler la mythologie spirituelle du Bouddhisme. Qui dit souffrance et cessation de la souffrance, dit compassion, dès lors qu'il n'est pas seul sur terre ; or c'est ici qu'intervient le *Bodhisattva :* il incarne l'élément compassion — ce trait d'union quasi ontologique entre la douleur et la Félicité — comme le Bouddha incarne la Félicité et comme les êtres ordinaires incarnent la douleur ; et il doit être présent dans le cosmos aussi longtemps qu'il y a un *samsâra* et un *Nirvâna*, présence qu'on

(1) Quant le Christ frappe les marchands du temple, il manifeste une vérité partielle et conditionnée, à savoir qu'il est des phénomènes — du type hypocrite ou blasphématoire — qui par leur nature autorisent ou appellent la violence ; mais quand il enjoint à tendre la joue gauche à celui qui frappe la droite, il enseigne une vérité totale et inconditionnée concernant, comme telle, notre attitude intérieure et par conséquent aussi notre tendance générale, ce qui signifie que la sainte colère et la sainte patience peuvent ou doivent se combiner, les niveaux étant différents. La distinction scolastique entre une vérité *secundum fidem* et une autre *secundum rationem* s'arrête à mi-chemin entre la croyance et l'intellection ; elle ressemble à un syncrétisme plutôt qu'à une synthèse.

(2) Cette réserve met en question, non l'immutabilité des évidences intellectuelles ou des formulations sacrées, mais l'absoluité des concepts comme tels au regard de l'Aséité divine et dans le cadre de la Connaissance directe.

(3) Par exemple, en présentant le *Shrâvaka*, le *Pratyeka-Buddha*, l'*Arahant* et le *Bodhisattva*, dans les sermons tardifs, comme autant de degrés différents de réalisation.

exprime en disant que le *Bodhisattva* veut sauver « tous les êtres » (1).

A un point de vue plus contingent, on pourrait également faire observer que le souci de la délivrance personnelle, tout en étant irréprochable en soi, comporte un danger d'égoïsme dès qu'il devient le seul motif d'une tradition véhiculée par une grande collectivité à tendances forcément exotériques, et à ce point de vue là l'intervention du *mahâyâna* apparaît comme providentielle. A l'époque où il s'affirma, la tradition bouddhique avait sans doute donné lieu à toutes sortes d'étroitesses et de pharisaïsmes ; il en avait été de même, du reste, dans le Brahmanisme à l'époque du Bouddha, et aussi dans le Judaïsme à l'époque du Christ, sans que ces crises engagent les traditions respectives dans leur ensemble ou dans leur vie ultérieure ; il ne saurait donc être question de reprendre contre les Théravadins cingalais et indochinois la polémique des Mahâyânistes primitifs. Ou encore, en un sens plus fondamental concernant la tradition comme telle : la nécessité même d'un côté émotionnel — en l'absence d'un théisme proprement dit et vu les conditions des « Derniers Temps » (2) — explique l'opportunité du

(1) L'adage bouddhique « Que tous les êtres soient heureux » — ou la volonté des *Bodhisattvas* de sauver « tous les êtres animés » — trouve son équivalent dans la « Bénédiction du Prophète » (*çlât alân-Nabi*), laquelle procède « de haut en bas » en ce sens que Mohammed, qui est mentionné en premier lieu, est le centre du cosmos, dont dépendent toutes les autres créatures, désignées — en sens descendant — par les termes de « Famille » (*âl*) et « Compagnons » (*çahb*). Mais même s'il n'était pas précisé que la bénédiction s'étend à la « Famille » et aux « Compagnons », les grâces atteindraient la totalité — ou une totalité — des hommes en vertu du caractère avatârique du nom *Muhammad*, lequel englobe tous les êtres humains tout en marquant en même temps leur sommet ; il est sommet et circonférence à la fois. Dans la perspective bouddhique, la bénédiction — actualisée entre autres par les « moulins à prières » — concerne tous les êtres vivants sans exception.

(2) D'après le *Nirvâna-Sûtra*, « les contempteurs du *Dharma* seront alors comme le volume de la terre des dix directions, et ceux qui lui resteront fidèles seront comme le peu de terre qu'on peut placer sur un ongle ». Et de même, selon le *Saddharma-Pundarika :* « A l'horrible époque de la fin, les hommes seront malveillants, faux, méchants et obtus, et ils s'imagineront avoir atteint la perfection alorsqu'il n'en sera rien ». Selon le calife Ali, « les habitants de ce bas monde ne sont que des chiens aboyeurs et des bêtes féroces hurlant les unes contre les autres ; les forts

culte du *Bodhisattva,* dans sa connexion avec la voie des œuvres et celle de l'amour ; sous ce rapport il n'y a entre le Bouddhisme du Nord et celui du Sud qu'une différence de style et de mythologie, sans préjudice bien entendu de leurs essences supraformelles. Quoi qu'il en soit, en climat *mâhâyanique* on peut admettre que, si le Bouddha *Amitâbha* est l'objet d'un culte particulier, c'est *a priori* parce que, *Bodhisattva,* il a pu accumuler les mérites susceptibles de créer un « pays de Bouddha » et une « Terre pure », mais ce motif rétrospectif peut évidemment ne pas concerner la contemplation dévotionnelle ou autre, d'autant que l'enchaînement causal peut aussi se concevoir en sens inverse : c'est-à-dire que le « moteur premier » n'est pas une contingence comme le mérite accumulé par un individu, ou par un « nœud karmique » si l'on veut, mais un principe de Miséricorde créant à la fois et le mérite et le saint qui produit le mérite. Le principe de Miséricorde résulte de la nature même de l'*Adi-Buddha,* l'Absolu qui est à la fois Connaissance et Amour.

La doctrine de Shinran présente une merveilleuse synthèse entre les voies dévotionnelle et sapientielle : tout d'abord, elle envisage la « Terre Pure », le Paradis *Sukhavati,* sous un aspect de transcendance, donc d'identité avec le *Nirvâna* ; de même, elle rappelle que la mort peut faire fonction, en vertu des analogies universelles, de déchirement du voile de *Mâyâ,* donc d'Illumination et de Délivrance (1), pourvu que nous nous trouvions dans une situation spirituelle permettant d'opérer cette jonction ou d'actualiser cette analogie, ce qui, précisément, est rendu possible par la Grâce d'*Amitâbha* et notre confiance en elle ; tout l'accent est mis ici sur l'élément « foi », qui n'est pas sans analogies, *mutatis mutandis,* avec le *satori* du *Zen* (2), et cette foi est une confiance qui, par sa

mangent les faibles et les grands subjuguent les petits... » Ceci étant, un trésor spirituel ne peut plus s'imposer collectivement qu'au moyen d'un élément sentimental, voire passionnel, seul capable d'agir dans un semblable milieu.

(1) C'est le cas du *Vidêha-Mukta* hindou.

(2) Nous ferons à cette occasion la remarque suivante : on a pu dire dans le *Zen* : « Si vous rencontrez le Bouddha, tuez-le » ; cela signifie, pour paraphraser la première sentence du *Tao-Te-King* (« le Tao saisissable n'est pas le vrai Tao ») : le Bouddha que vous pouvez rencontrer n'est pas le vrai Bouddha. C'est là

qualité, coïncide avec l'oublie de l'*ego.* L'Absolu — qui s'est révélé sous le Nom d'*Amitâbha* — est essentiellement Sagesse et Compassion, Connaissance et Miséricorde : c'est-à-dire que, dans le symbolisme du Bouddha *Amitâbha,* le « vœu originel » de n'entrer dans le *Nirvâna* qu'à condition que tous ceux qui invoquent avec foi le Nom sacré soient sauvés, n'est autre que l'aspect de Miséricorde de l'Absolu ; c'est comme si l'Absolu disait, en paraphrasant ce vœu : « Je ne voudrais pas posséder la Béatitude s'il y avait entre Moi et les êtres contingents une barrière infranchissable les empêchant de s'abreuver à ma Béatitude » ; ou encore : « Je ne serais pas l'Absolu si Je n'étais pas bienheureux et miséricordieux » (1).

Mais cette voie d'*Amitâbha* dont Shinran, après Hônen, fut le dernier grand porte-parole, comporte également, en deçà du miracle nirvânique dont nous avons parlé, une finalité proprement humaine : elle débouche dans le Paradis *Sukhavati* où les fidèles attendent le *Nirvâna* pour la fin du cycle. Ce Paradis — que l'Hindouisme, analogiquement parlant, connaît également puisque c'est là la condition du *Krama-Mukta* — ce Paradis, disons-nous, est d'un tout autre ordre que ceux qui sont compris dans la transmigration ; il équivaut exactement aux Paradis des religions sémitiques, dont l'« éternité » signifie précisément l'aboutissement nirvânique et la cessation du *samsâra* (2).

le point de vue du Sujet absolu, donc infiniment transpersonnel, et de la parfaite non-objectivation ; on le rencontre aussi dans la gnose d'Occident, par exemple quand il est dit que Dieu ne pourrait « vivre un seul instant » sans nous : ce qu'on entend alors par « Dieu » n'est que l'objectivation mentale — donc la relativisation — de l'Ineffable qui, Lui, est au-delà de toute polarité.

(1) Dans le Christianisme, le nom de la Vierge, qui signifie la Miséricorde, se joint à celui du Christ, nom indirect de l'Absolu. Dans l'Islam, le nom de l'Absolu — *Allâh* — est suivi immédiatement, dans la formule de consécration qui ouvre toute révélation et tout rite, par les noms de Miséricorde, *Rahmân* et *Rahîm,* intrinsèque l'un et extrinsèque l'autre.

(2) Si dans les Monothéismes sémitiques il n'y a pas de place pour l'idée du *Bodhisattva,* c'est parce que ces perspectives ne prennent en considération ni ce qui est avant la naissance, ni ce qui peut se situer en dehors de la « longévité » ou des « prolongements de l'état humain », comme dirait Guénon. La fonction du *Bodhisattva* céleste et compatissant est toutefois représentée, en Occident, par les saints « secoureurs » ou « apotropéens » (en allemand *Nothelfer*), sans parler des Anges gardiens ou protecteurs.

***

Il faut distinguer le *Bodhisattva* personnel et transmigrateur d'avec le *Bodhisattva* céleste ou universel, et doué d'ubiquité : le premier, s'il n'est pas simplement une manifestation du second, accumule des mérites par ses vertus et ses actes (1) ; le second est l'émanation cosmique d'un Bouddha, ou autrement dit, — en termes occidentaux, — il est l'Archange qui manifeste telle Qualité divine ; sa réintégration dans le *Nirvâna* coïncide avec le *Mahâpralaya,* l'Apocatastase qui opère le retour de toute manifestation au Principe, ou de toute contingence à l'Absolu (2). Le *Bodhisattva* humain est — en terminologie hindoue cette fois-ci — soit un *bhakta,* soit un *jnâni :* dans le premier cas, la voie évolue entre la dévotion et la compassion, — dévotion à l'égard des Bouddhas et des *Bodhisattvas* célestes, et compassion envers les créatures errantes du *samsâra,* — tandis que dans le second cas, c'est la gnose qui prime tout le reste : la compassion ne s'ajoute pas sentimentalement à un mode imparfait de connaissance, elle est au contraire la dimension secondaire ou le complément interne d'une connaissance virtuellement ou effectivement parfaite, parce que située sur l'axe de la bouddhéité ou s'identifiant à celle-ci même (3).

(1) « Cent béatitudes des *Gandharvas* sont une béatitude des *Dêvas* qui ont atteint leur divinité par l'accumulation d'œuvres méritoires, et cent béatitudes des *Dêvas* par mérite sont une béatitude des *Dêvas* de naissance... » (*Brihadâranyaka-Upanishad* IV, 3, 33). Les *Bodhisattvas* personnels entrent, quant à leur situation samsârique, dans cette catégorie des *Dêvas* par mérite ; ceux-ci ont moins de béatitude que les *Dêvas* d'origine parce que le mérite peut toujours s'épuiser et ne peut être maintenu que par de nouveaux mérites. Quant aux *Gandharvas,* ce sont les « musiciens célestes », créatures plus ou moins « périphériques », et comparables à certains égards à nos oiseaux terrestres, peut-être, ou au contraire incomparables par rapport aux choses de la terre.

(2) Saint Grégoire de Nysse fait allusion à l'Apocatastase en parlant des démons : « Et ceux-ci, dit-on, l'Apôtre les compte avec les êtres souterrains, voulant indiquer par cette tournure qu'aucune créature ne sera plus exclue du Royaume du Bien, quand après de longues périodes de siècles tout mal sera détruit... » (*Conversation avec Macrine,* IX, 2).

(3) Un Bouddhiste nous a fait remarquer très justement que les mérites, la compassion et la connaissance du *Bodhisattva* correspondent respectivement au *karma,* à la *bhakti* et au *jnâna* et s'adressent par conséquent à ceux qui suivent ces voies ; pour

D'aucuns objecteront sans doute que la gnose du *Bodhisattva* n'est pas celle du Bouddha : alors que la compassion de celui-ci est intrinsèque en ce sens qu'il porte tout en lui-même, — mais à ce degré-là, le *samsâra* ne saurait s'opposer au *Nirvâna* ni s'y associer d'une façon quelconque, ce qui signifie que l'opposition « existence-Vide » n'a de sens qu'au degré de l'existence et se résoud dans le Vide-Principe, — la pitié universelle du *Bodhisattva* est extrinsèque, elle se situe donc encore sous le signe de la dualité ; mais ce serait là sous-estimer la nature des grands *Bodhisattvas,* car le séjour sacrificiel dans le monde se combine forcément avec un *Nirvâna ;* c'est une manière de réaliser celui-ci d'une certaine façon aussi « à l'extérieur », dans la condition samsârique (1). Il en est nécessairement ainsi, pour la simple raison qu'un être ne peut se priver de vie en vie de ce qui constitue le sens et le but même de tous ses efforts, de toutes ses vertus et de tous ses mérites ; il est impossible, d'une part de persister dans une situation purement négative, et d'autre part de ne voir dans l'ultime Sagesse que le moyen de venir en aide à autrui, ce qui reviendrait à faire du but un moyen ou de l'Absolu une contingence ; la Connaissance ne saurait être un instrument en vue de la charité, pas plus que le Réel ne se subordonne à l'illusoire (2). La condition du *Bodhisattva* gnostique ne serait ni concevable ni supportable si elle n'était une manière de contempler l'Absolu

chacun, le *Bodhisattva* se révèle sous tel ou tel aspect ; en terminologie bouddhique, ce sont les trois aspects *upekshâ* (« impassibilité » *maitri* (« amour du prochain ») et *prajnâ* (« connaissance »). Dans le cadre de la gnose, la compassion change toutefois de mode, et c'est à juste titre que Jacques Bacot, dans son introduction pour *Le Poète tibétain Milarépa,* déclare que « la pitié bouddhique n'a aucune relation avec la sensibilité. Elle est tout objective, froide et liée à une conception métaphysique. Elle n'est pas spontanée, mais consécutive à de longues méditations. L'idéalisme qui tend à ne plus différencier le moi et le non-moi est générateur de cette pitié pour tout ce qui vit et qu'abuse l'illusion ». C'est la compassion incluse en *prajnâ.*

(1) Ceci fait penser aux Noms divins arabes « l'Intérieur » et « l'Extérieur » (*El-Bâtin* et *Ezh-Zhâhir*) et au mystère de l'« extériorité » divine, en connexion avec les notions de « transparence métaphysique des phénomènes » et de « relativement absolu ».

(2) L'*Arahant* tibétain Milarépa estime qu'« on ne devrait pas se montrer téméraire et hâtif dans l'intention de servir les autres, aussi longtemps qu'on n'a pas réalisé soi-même la Vérité ; sinon on risque d'être le conducteur aveugle d'autres aveugles ».

à la fois dans le cœur et dans le monde ; et surtout, la Connaissance est par définition sans rapport avec la quantité des mérites ou des incarnations (1), et seul un bhaktisme exotérisant peut imaginer la Connaissance parfaite comme étant le fruit de l'accumulation d'éléments quelconques, fussent-ils sublimes au point de vue humain (2) ; bref, l'Esprit n'a absolument rien de quantitatif ni de moral. D'un autre côté, il faut insister encore sur ceci : le *Nirvâna* vu ou vécu à partir d'une condition formelle, — c'est le cas du *Jîvan-Mukta* ou de tout *Arahant*, — n'est pas absolument semblable en fait au *Nirvâna* goûté au-delà des formes ; le refus d'entrer dans le *Nirvâna* est donc, de la part des grands *Bodhisattvas*, — et nous ne pensons pas ici uniquement aux prototypes célestes où la chose va de soi, — non un refus d'ailleurs impossible de la Connaissance totale, mais une hésitation miséricordieuse à rejeter un dernier voile ou à sortir définitivement de l'Univers formel (3).

Frithjof SCHUON.

(*A suivre*)

(1) C'est ce que le *Dhyâna* — le *Zen* — enseigne de la manière le plus expresse. Des textes tels que le Soûtra du Diamant ou le Soûtra chinois de Huang Po formulent la vérité décisive de la façon la plus directe possible et expriment par là — en termes de doctrine — la quintessence même du Bouddhisme. Dans le même ordre d'idées, le *Lankâvatâra-Sûtra* et d'autres textes distinguent entre une réalisation progressive et une réalisation immédiate, la première concernant l'extirpation des vices et des illusions, et la seconde, l'assimilation de la Lumière nirvânique ; suivant cette distinction, il y a deux sortes de saints ou, chez un même personnage, deux degrés de sainteté, ou deux étapes.

(2) Selon le *Lankâvatâra-Sûtra*, les *Bodhisattvas*, tout en s'abstenant d'entrer dans le *Nirvâna*, s'y trouvent déjà en réalité, « car dans leur amour et leur compassion il n'y a aucune cause de distinction illusoire et par conséquent aucune intervention d'une telle distinction ». Le Soûtra du Diamant rapporte cette parole du Bouddha : « Un *Bodhisattva* qui dirait : je délivrerai tous les êtres, ne l'appelez pas un *Bodhisattva* ».

(3) L'attitude du grand *bhakta* hindou Shrî Chaitanya rejoint l'idéal du *Bodhisattva* : « Seigneur ! Je ne désire ni des richesses, ni des servantes, ni une belle jouvencelle, ni la muse poétique. Laisse-moi, Seigneur, de naissance en naissance, n'avoir que de la dévotion pour Toi, — de la dévotion qui ne recherche rien ». (*Shri Shrî Shikshâstakam.*)

INTELLETTO D'AMORE

(*suite et fin*) (1)

Au Chant XXIV du *Purgatoire*, l'ombre de Buonagiunta demande à Dante :

Mais dis-moi si je vois en toi celui
Qui a produit les rimes nouvelles commençant ainsi :
Donne ch'avete intelletto d'amore ?

Dante lui répond :

Moi, je suis tel
Que, quand Amour m'inspire, je note, et selon
Ce qu'il me dicte en moi-même, je vais signifiant.

Et Buonagiunta, qui avait pourtant été lui-même un poète d'amour notable, s'écrie :

O frère, je vois maintenant le nœud
Qui nous retient, le Notaire, et Guittone, et moi-même,
En deçà de ce doux style nouveau que j'entends.
Je vois bien comment vos plumes
Suivent étroitement celui qui dicte,
Ce qui, certes, n'est pas advenu des nôtres (1 *bis*).

Ce passage est capital pour saisir dans quel sens Dante et ses compagnons du *dolce stil nuovo* entendaient le mot Amour. Déjà, à propos de ce même vers que cite comme exemplaire le rimeur de Lucques, il avait dit, dans la *Vita Nova*, qu'en le composant « sa langue parla comme de son propre mouvement » (2). Ici, il prétend à nouveau, sans

(1) Voir E.T. de mars-avril 1962.
(1 *bis*) *Purg.*, XXIV, 49-60.
(2) *V.N.*, XIX, 2.

ambages, à l'inspiration directe, et ce qu'il décrit n'est autre que l'état d'intellection parfait, celui où *l'intellect et l'intelligible sont ensemble en acte, c'est-à-dire où ils ne font qu'un* (3), et où, par suite, l'intellect est capable de *signification* immédiate, c'est-à-dire de manifestation hypostatique de l'intelligible dans un signe. Ce qui implique, non seulement l'unité de l'intellect avec son principe d'inspiration, mais aussi, et d'abord, l'identité essentielle de ce principe avec l'Intellect transcendant.

On comprend dès lors pourquoi les anciens commentateurs voyaient volontiers dans la *Divine Comédie* un poème sacré. Pétrarque, l'un des derniers « Fidèles d'Amour » connus, disait, précisément à propos de ce passage : « Ne le vois-tu pas, ce qu'il dit est clair, que quand l'amour de l'Esprit Saint l'inspire dans son intellect, il note l'inspiration, puis la signifie selon ce que l'Esprit lui-même lui dicte et démontre ? (4). Si prudent que soit ce commentaire dans la forme, il n'en rattache pas moins cet « amour » au Principe par excellence de toute inspiration ; le lecteur attentif et averti ne pouvant d'ailleurs confondre Amour inspirant et amour inspiré.

Ce qu'il faut observer à ce propos, c'est que cette inspiration n'est nullement donnée, par Dante ou par ses compagnons, comme un phénomène exceptionnel. Le rôle d'Amour, tel qu'ils le présentent, est au contraire celui d'une direction, d'une discipline et d'une « foi » au sens médiéval d'engagement réciproque : c'est celui d'un « Guru intérieur », médiateur et recteur de cette « *vita nova* » réservée à ceux qui le servent. Ainsi Lapo Gianni le compare à l'étoile qui guida les Rois-Mages (5), et Dante met dans sa bouche ces paroles qui définissent suffisamment leur position respective : « Moi, je suis comme le centre du cercle, d'où se prennent semblablement toutes les parties de la circonférence ; mais toi, tu n'es pas ainsi » (6).

Tout cela est implicitement contenu dans notre passage,

(3) Cf. St Thomas, *Contra Gent.*, lib. II, LV : *Intelligibile est propria perfectio intellectus ; unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum.*

(4) Cit. Luigi Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore*, Optima, Roma, 1928, p. 136.

(5) *Ibid.*, p. 185.

(6) *Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentie partes, tu autem non sic*, V.N., XII, 4.

si l'on prend garde que l'occasion de la déclaration de Dante est une situation strictement initiatique. Heureusement sorti de l'Enfer, il est en route, vivant, vers le plus haut sommet du Paradis, c'est-à-dire de la Connaissance, comme on le verra un peu plus loin ; et l'authenticité intellectuelle de son inspiration est une évidence en acte avant d'être une vérité proclamée. C'est ce que *voit* Buonagiunta, avant de le comprendre. Autrement dit, Amour n'est le principe de son inspiration que parce qu'il est l'agent de sa réalisation spirituelle. N'est-ce pas lui, du reste, qui, autrefois, l'a fait « sortir de la troupe vulgaire » (7) ? N'est-ce pas lui qui, après la mort de Béatrice, et après l'épreuve de la *Donna gentile*, a mis dans son cœur cette « intelligence nouvelle » (*intelligenza nuova*) qui l'attire Là-Haut, « au-delà de la sphère qui tourne la plus large » (8) ?

Cette sphère, c'est l'Empyrée. Or, dit-il ailleurs, « le Ciel Empyrée s'assimile par sa paix à la Science Divine (*Divina Scienza*), qui est pleine de toute paix ». Il ne s'agit pas seulement de la Théologie, science spéculative, comme le disent la plupart des commentateurs, mais de la Science ou Sagesse divine en soi et de son expression révélée, comme le montre la suite : « ... laquelle (Science) ne souffre aucune dispute d'opinions ou d'arguments sophistiques, en raison de la très-excellente certitude de son Sujet, qui est Dieu. C'est d'elle qu'Il a dit Lui-même à ses disciples : « Ma Paix, je vous la donne, ma Paix, je vous la laisse », leur donnant et laissant sa doctrine, qui est cette Science dont je parle. C'est d'elle qu'a dit Salomon : « Soixante sont les reines, et quatre-vingts les concubines ; et, des servantes adolescentes, il n'y a point de nombre : unique est ma colombe, ma parfaite ». Il appelle toutes les sciences reines, amantes et servantes, et celle-là, il l'appelle colombe parce qu'elle est sans tache de dispute, celle-là il l'appelle parfaite parce qu'il en fait voir parfaitement la vérité, dans laquelle notre âme s'apaise » (9).

Quand l'*altissimo poeta* dit que l'« intelligence nouvelle » imposée dans son cœur par Amour l'attire au-delà de l'Empyrée, c'est, bien entendu, au-delà de l'aspect distinctif, quoique informel, de cette Science qu'il faut l'enten-

(7) *Inf.*, II, 105.

(8) *V.N.*, XLI, 10.

(9) *Conv.*, tr. II, XV, 19-20.

dre. Autrement dit, cette « intelligence » est une intuition directe de l'Essence. Le mot « nouvelle » qui la caractérise est particulièrement significatif : comme dans le cas de la *pargoletta*, du *dolce stil*, ou du titre même de la *Vita Nova*, il s'agit d'une nouveauté d'ordre vertical ; c'est la nouveauté d'un signe, d'un miracle (10). Ici, c'est celle d'une influence spirituelle dont l'action spécifique est un ennoblissement de l'intellect, une *mutatio intellectus*, dirait saint Thomas, ayant pour effet de le rendre actuellement capable de la vision divine.

***

Ainsi rejoignons-nous la notion d'*intelletto d'amore* comme intellect qualifié par l'Amour. Pour essayer d'élucider le rapport fondamental posé entre l'un et l'autre par cette doctrine, et de contribuer par là, peut-être, à dissiper certaines équivoques, nous nous sommes appuyé surtout, jusqu'ici, sur l'œuvre de Dante. Mais la littérature des « Fidèles d'Amour » comporte bien d'autres textes d'une égale valeur d'enseignement, et c'est le mérite des Rossetti, Perez, Pascoli, Valli, d'en avoir peu à peu, et à travers bien des obstacles, dégagé et démontré la nature et la portée. Celui-ci, en particulier, a définitivement établi la pureté et l'orthodoxie traditionnelle de cet ésotérisme (11). Parmi ceux de ces textes que nous pourrions citer ici, nous en retiendrons deux plus spécialement en rapport avec notre propos, et d'abord la célèbre *Intelligenza* de Dino Compagni.

Après avoir décrit sa *Donna* dans des termes qui ne diffèrent pas de ceux de la poésie courtoise classique, et

(10) Dante insiste à plusieurs reprises sur cet aspect de « miracle de la connaissance, notamment dans *Conv.*, tr. III, VII, 16, et XIV, 14..

(11) Les irremplaçables travaux de Valli ont été complétés, et parfois amendés sur certains points, par Alfonso Ricolfi, *Studi sui « Fedeli d'Amore »*, *Bibl. della « Nuova Rivista Storica »*, Soc. an. ed. Dante Alighieri, Milano, N. 11, 1933 et N. 14, 1940. Citons aussi, dans le même ordre de recherches, les travaux de G.P. Scarlata, en particulier *Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante*, Priulla, Palermo 1929, et *Guittone d'Arezzo e i « Fedeli d'Amore »*, in *Nuova Rivista Storica*, an. XXII, fasc. I-II, 1938. Parmi les travaux plus récents, citons Mario Alessandrini, *Dante, Fedele d'Amore*, Casa Ed. Atanor, Roma, 1960.

montré dans quelles conditions Amour l'introduit auprès d'elle, le poète révèle bientôt son identité véritable :

O vous qui avez subtile connaissance,
L'or est chose noble que la terre ;
Aimez la souveraine Intelligence
Qui tire l'âme hors de guerre,
Devant Dieu (*nel conspetto di Dio*) fait résidence.

Son élévation passe les étoiles
Jusqu'à ce ciel qu'on appelle Empyrée,
Et en Dieu, enfin, resplendit sa clarté...

L'amoureuse *Madonna Intelligenza*
Qui fait dans l'âme sa résidence,
Qui par sa beauté m'a ennamouré.
L'Intelligence dans mon âme
Entre, douce et suave et très fermée (*chiusa molto*),

Vient jusqu'à mon cœur, entre dans la chambre,
Et là, commence à dévoiler son visage... (12).

Ce texte est assez clair pour se passer de commentaires. On remarquera le dévoilement de l'Intelligence dans le cœur, conforme à l'orthodoxie traditionnelle, et les qualificatifs de « souveraine » en tant qu'elle est en Dieu, et d'« amoureuse » en tant qu'elle se manifeste et s'unit à l'intellect individuel. Ajoutons que, d'après un autre passage, elle « porte couronne de soixante vertus », nombre des « reines » du *Cantique*, et nombre des Dames qui entourent Béatrice au chapitre VI de la *Vita Nova*, « les plus belles de la cité où le Très-Haut fit naître ma Dame ». Le rapport est d'ailleurs évident entre l'*Intelligenza* de Compagni, qui réside *nel conspetto di Dio*, et celle qui, selon Dante, *gloriosamente mira nella faccia di Dio*.

Guido Cavalcanti, le « premier ami » de Dante, qui passe pour avoir été, un certain temps, le chef des « Fidèles

(12) Texte dans Valli, *op. cit.*, p. 53. Nous traduisons imparfaitement par « chambre », à l'avant-dernier vers, le mot *sagrestia* (litt. « sacristie »), par analogie avec la « chambre la plus secrète du cœur de V. N. II, 4. Il s'agit du *sacrarium* des auteurs latins, lieu le plus retiré du sanctuaire.

d'Amour », explique, de son côté, comment Amour opère. Nous le citerons dans le texte, et demanderons à Luigi Valli traduction et commentaire.

(Amore) *In quella parte dove sta memora*
prende suo stato, si formato come
diaffan da lume...
Elli è creato ed à sensato nome,
d'alma costume — et di cor volontate.
Ven da veduta forma che s'intende
che prende — nel possibile intelletto
come 'n subietto — loco e dimoranza.
In quella parte mai non à pesanza
perchè da qualitate non descende :
resplende — in sè perpetuale effetto ;
non à diletto — ma consideranza ;
si che non pote là gir simiglianza.

Voici maintenant l'interprétation de Luigi Valli : « L'amour (qui est conjonction de l'intellect passif avec l'Intelligence active, c'est-à-dire union spirituelle avec la Sagesse sainte) paraît dans l'esprit en ce point où se tient la mémoire ; en paraissant il tue le vieil homme, et, avec lui la mémoire de ce qu'il était, et se met à sa place. Il est donc renouvellement, palingénésie, « *vita nuova* », et prend forme comme le diaphane de la lumière (les scolastiques disaient déjà que l'intellect agent pénètre l'intellect passif comme la lumière pénètre une chose diaphane)... L'amour est ainsi nommé d'après les sens, mais c'est une manière d'être de l'âme et une volonté du cœur. Il naît par l'action de la Sagesse saisie par intuition (*veduta forma che s'intende*), c'est-à-dire de l'intellect agent prenant lieu et demeure dans l'intellect possible comme dans son sujet. Il se tient dans la partie intellectuelle de l'esprit, exempt de douleur (*non ha pesanza*) car il est acte pur (*da qualitade non discende*), et resplendit comme la joie en soi ; non pas comme un plaisir ordinaire (*diletto*) mais comme pure contemplation (*consideranza*), de sorte que sa joie ne peut être comparée à aucune autre » (13).

Comme on peut le constater d'après ce commentaire (qui, bien entendu, s'appuie sur beaucoup plus d'éléments d'appréciation que nous n'avons pu en réunir ici) la doc-

(13) *Ibid.*, p. 211-12. Toutes les parenthèses dont de Valli.

trine évoquée par Cavalcanti s'inspire directement de la théorie scolastique de l'intellect. Elle souscrit, en particulier, à l'affirmation de saint Thomas, selon laquelle la vision de l'Essence requiert, non seulement une intensification de la virtualité naturelle de l'intellect créé, mais une *disposition nouvelle* qui le rende capable d'intellection en acte (14). La différence est dans la perspective : ce qui, chez l'un, est conçu comme grâce actuelle est donné par l'autre comme une opération de connaissance à laquelle participent les puissances de l'âme et la « volonté du cœur ». Mais l'une comme l'autre accepte la définition de saint Thomas comme « lumière de gloire », en tant que procédant de la Présence réelle.

Du seul fait qu'elle se manifeste, cette lumière exclut la mémoire sensible, étant, de soi, mémoire intellectuelle ou « rappel » actuel de la Lumière. Elle implique la sortie du mental et par là le dépassement de la condition individuelle, définie précisément par le champ de la mémoire sensible, et cet *excessus mentis* est à la mesure du « désir » spirituel :

Au Ciel qui prend le plus de Sa Lumière (i. e. l'Empyrée)
Je fus, et je vis des choses que ne peut
Ni ne sait redire celui qui descend de Là-Haut.
Car en s'approchant de (l'objet de) son désir
Notre intellect va si profond
Que la mémoire ne peut le suivre (15).

Dante a commenté lui-même ces vers du Premier Chant du *Paradis* dans sa *Lettre à Can Grande* : « Dans cette vie, l'intellect humain, par sa connaturalité et affinité avec la substance intellectuelle séparée (i. e. l'Intellect agent ou Intellect universel), quand il s'élève, s'élève tant, qu'à son retour la mémoire lui manque, du fait d'avoir transcendé l'état humain » (16).

(14) Cf. St Thomas, *Contra Gent.*, lib. III, LIII.
(15) *Par.*, I, 4-9.
(16) *Intellectus humanus in hac vita propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam, quando elevatur, in tantum elevatur, ut memoria post reditum deficiat propter transcendisse humanum modum.* Valli, *op. cit.*, p. 301.

C'est ce qu'il appelle ailleurs *trasumanar*, « transhumaner » :

Transhumaner ne saurait par des mots
S'exprimer ; aussi l'exemple suffit
A qui la Grâce en réserve l'expérience (17).

L'expérience est donc possible « dans cette vie », mais réservée : possible, du fait de la « connaturalité et affinité » de l'intellect humain avec l'Intellect universel ; réservée, car l'aptitude de l'intellect à l'union effective, condition de l'expérience, exige que cette connaturalité et affinité ne soit pas seulement potentielle, comme chez la plupart des hommes, mais actuelle. C'est cette actualisation qui caractérise l'« intellect d'amour », et qui constitue le « miracle » spécifique accompli par Amour en faveur de ses Fidèles.

Pierre PONSOYE.

(17) *Par.*, I, 70-72.

LES OPÉRATIONS HERMÉTIQUES

6. - L'ascèse hermétique

Dans l'alchimie grecque, on trouve comme conditions générales la pureté, tant du cœur que du corps, la droiture, le désintéressement, l'absence de convoitise, d'envie et d'égoïsme. « Celui « qui a réalisé ces conditions — résume Lippmann (1) — est « digne, et seul celui qui est digne participe à la grâce d'en « haut qui, dans le plus profond recueillement de l'âme, par « des songes véridiques et des visions, lui ouvre l'intelligence « pour la compréhension du « Grand Mystère des Prêtres Egyp- « tiens »... qu'ils ne communiquent qu'oralement, ou sous une forme énigmatique qui « trompe les démons »; et lui rend l'Art « Sacré facile comme un « travail d'enfants ». Et Zosime : « Repose le corps, calme les passions; te dirigeant ainsi toi- « même, tu attireras l'être divin vers toi » (2). « Sois chaste « — enseigne un texte syriaque (3) — purifie-toi de tout défaut « spirituel et corporel et fais vœu de bonne volonté ». Un esprit pénétrant et sage, un corps auquel rien ne manque pour pouvoir opérer, un jugement sain et un esprit subtil, bien que naturel et sans détours, débarrassé de toute entrave — sont les qualités requises par d'autres auteurs (4). Dans un papyrus

(1) E. O. LIPPMANN, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1919, p. 341.
(2) CAG, II, 84.
(3) CMA, II, 1.
(4) ARNAULD DE VILLENEUVE, *Rosarium*, II, 5 ; R. LULLE, *Theor. Test.* c. XXXI.

alexandrin, on met en garde contre le démon Ophiocus qui « entrave notre recherche... en causant tantôt la négligence, tan-« tôt la peur, tantôt l'imprévu ; et dans d'autres cas des chagrins « et des châtiments, afin de nous faire abandonner l'Œuvre » (5). Selon Geber (6) les obstacles viennent ou de l'impuissance naturelle de l'opérateur, provoquée par l'état de ses organes, ou du fait que « l'esprit est plein de fantaisies et passe facilement « d'une opinion à une autre, tout à fait contraire; ou bien « qu'il ne sait pas exactement ce qu'il veut, ni à quoi il doit se « décider ». A travers le langage chiffré hermétique, on indique souvent la nécessité de créer un équilibre parfait entre tous les principes de l'être, après qu'ils ont été purifiés et fortifiés (= « rectification »); équilibre, qui permet d'atteindre ce *centre* de soi, dans lequel seulement l'opération est efficace (7).

Chez les auteurs modernes, on peut retrouver des conditions analogues. Ainsi Kremmerz expose en ces termes la préparation hermétique : un grand équilibre physique et intellectuel; l'état d'une *neutralité* parfaite, favorisé par un tel équilibre; être sain de corps, sans appétits ou désirs artificiels, être en paix avec soi, avec les autres et avec les choses environnantes; se rendre maîtres absolus de l'enveloppe animale, de façon à en faire un serviteur obéissant à l'autorité psycho-dynamique qui doit se purifier de toute entrave; se libérer de tout besoin (8). Eliphas Lévi prévient qu'il s'agit d'un exercice de toutes les heures et de tous les instants, et il répète : affranchir la volonté de toute dépendance et l'habituer à commander; se rendre maître absolu de soi, savoir vaincre l'attrait du plaisir, la faim et le sommeil, se rendre insensible à l'insuccès comme au succès. La vie doit être une volonté dirigée par une pensée et servie par la nature toute entière qui doit être *assujettie à l'esprit dans ses organes* et, par sympathie, dans toutes les forces universelles qui leur correspondent. Toutes les facultés et tous les sens doivent participer à l'Œuvre — rien ne doit rester inactif. On doit avoir été capable d'affirmer son esprit en face de

(5) *Papyrus X de Leyde*, dans BERTHELOT, *Introd. à l'étude etc.* cit., p. 19.

(6) GEBER, *Summa*, Manget, I, 520 et BPC, I, 90.

(7) Cf. GEBER, *Livre des Balances*, CMA, III, 147 : « L'équilibre des « Natures est indispensable dans la Science des Balances et dans la « pratique de l'Œuvre. »

(8) G. KREMMERZ, *La Porta Ermetica*, Roma, 1905 ; *Avviamento alla Scienza dei Magi*, Spoleto (1929, hors commerce) ; *Commentarium*, numéros 4-5-6-7 de 1921.

tous les dangers de l'hallucination et de l'épouvante, et l'on doit donc s'être purifiés intérieurement et extérieurement (9). L'ancien enseignement était que l'Art engage l'homme tout entier — *Ars totum requirit hominem*. La première condition — dit Dorn (10) — est l'intégration de soi-même : « devenir un » : *Ex aliis nunquam usum facies quod quaeris nisi prius ex te fiat unum.*

Les Alchimistes enseignent que les impuretés sont dues non seulement à la Terre (le Corps), mais aussi au Feu, et qu'il faut ôter des substances non seulement les parties terrestres mais aussi les *parties combustibles* (11). Il s'agit des éléments instinctifs et impulsifs de la personnalité : l'animosité, l'irascibilité, le feu passionnel — toutes formes d'un Soufre vulgaire et impur qui se sont produites en relation avec la nature corporelle (12). En effet, nous avons vu que la forme subtile humaine, corps-vie médiateur entre l'Ame et le Corps, est composée de deux éléments, l'un soumis aux influences telluriques ☿, l'autre aux influences sulfureuses ☿ : la purification exige la neutralisation de l'une et l'autre influence, donc une préparation qui réduit soit la terrestréité, soit la combustibilité. Pour ces idées, on peut renvoyer à Geber et à Albert le Grand, qui les ont exposées en détail, bien que toujours avec l'habituel langage chiffré évasif (13).

(9) E. LEVI, *Dogme et rituel de Haute Magie*, trad. ital., Todi, 1921, pp. 243-245, 264, 271, 279-280.

(10) *Physica Trithemii* (*Theatr. Chem.*, I, p. 472).

(11) GEBER, *Summa*, I. IV, Proem. : « Ce qui doit être ôté des « Corps imparfaits, sans quoi ils ne pourraient recevoir la perfection, « c'est... le Soufre extérieur inutile et la Terrestréité impure. »

12) PERNETY, *Dict.*, 245-6 : « Le Soufre extérieur combustible et « séparable de la véritable substance des Métaux [il s'agit du Moi « vulgaire] étouffe le Soufre intérieur et lui enlève son activité ; et « en mélant ses impuretés à celles du Mercure [comme ☿] il produit « les métaux imparfaits ».

13) GEBER, *Summa*, III §§ I-II (Manget, 540-541) : « Le Soufre, « ou l'Arsenic [se rappeler toujours l'homonymie par laquelle arsenic « signifie virilité] qui lui ressemble, ont en eux-mêmes deux causes de « corruption et d'impureté, qui sont, l'une une substance inflamma-« ble, l'autre les scories ou impuretés terrestres. » Les scories — ajoute-t-il — empêchent la fusion et la pénétration (c'est-à-dire la solution du fixe, pour réaliser ce à quoi le fixe constitue un barrage) ; la substance inflammable ne peut supporter le Feu (les émotions, les emportements et les ravissements jaillissant de la profondeur) et partant, donner la fixité (qui est le maintien de la maitrise de la part du Moi en tant que *Soufre incombustible*). Le Mercure a lui aussi deux formes d'impureté : une substance terrestre impure (le corps) et une

En général, on distingue deux impuretés, ou « lèpres » ou maladies des « métaux » : l'une, dite originelle, ne peut se guérir que par la séparation effective (de la condition du corps); l'autre, dite élémentaire et quadripartite, est la matière immédiate de travail dans la voie sèche. Il s'agit de qualités négatives qui se sont stabilisées dans l'esprit et qui correspondent aux quatre Eléments; et comme traitement on prescrit une sorte de conversion des unes dans les autres. Ainsi l'Eau superflue doit être asséchée et actionnée par le Feu; le Feu (vulgaire) doit être affaibli, jusqu'à n'être plus apte à la combustion et aux « bondissements de vipère », quel que soit le changement d'état qui a lieu — donc il doit être comme congelé et puis ramené à la vertu subtile et corrosive de l'Eau (14); la qualité Terre, rendue « poreuse » et subtilisée, doit se convertir en Air; enfin la qualité Air, insaisissable, diffuse, mobile, doit se coaguler et se fixer en une qualité compacte et ferme comme celle de la Terre. Sur cette base, Geber indique en détail les procédés valables comme « médecine » pour chacun des sept métaux (15). C'est toute une série de suggestions qui indiquent des adaptations, des décompositions, des réadaptations et des transformations de forces psychiques, et des actes correspondants que l'esprit doit exécuter sur lui-même. La discipline s'applique à la sensibilité, à la volonté, à la pensée — du haut en bas, dans la voie sèche. L'ascèse intérieure et extérieure fortifie et simplifie le principe Moi; cette force majeure qui s'éveille au centre, réagit sur la pensée et sur l'imagination, en les soumettant, en les contrôlant dans toutes les influences qu'elles subissent à travers le seuil inférieur de la subconscience. A son tour, cette maîtrise du mental réagit sur les passions et sur les affections, apaise et unifie l'être intime, déterge, éclaire la sensibilité et la rend subtile. Ainsi par ☿ s'ouvre au Moi ☉ la voie jusqu'à ☿. Ne rencontrant plus de liens et d'entraves dans le mental, dans le cœur ou dans la sensibilité, toute cause d'altération et de trouble étant détruite, son action peut s'irradier jusqu'au Mercure ou principe-vie immédiatement au contact du corps ☿ et, par l'isolement de la sensibilité périphérique, tenter la séparation et l'extraction. Alors, comme pendant la progression déjà indiquée des états qui dans l'homme ordinaire correspondent au rêve, au sommeil et à la léthargie, à la fin la Lumière se manifeste.

J. Evola. ★

humidité ou aquosité superflue et volatile (désir ou instabilité) qui s'évapore au Feu, mais sans s'enflammer (c'est la dissolution au sens négatif au moment de la séparation, quand devrait au contraire intervenir une qualité active : « s'enflammer »). ALBERT LE GRAND (*Comp. de Compositis*, c. I) parle des modes d'être du Soufre, dont deux constituent des impuretés (ce sont la variété combustible et aqueuse) ; tandis que le troisième mode doit être séparé des autres et conservé : « *rectifié* par solution, il ne donne plus qu'*une substance pure* « *contenant la force active*, perfectible et proche du métal ». Il s'agit de la mise à nu du noyau central, ☉ ou 🜂, de l'opérateur.

(14) Cf. *Livre de El Habîr* (cit., 105) : « Comment le faible peut-il « contraindre le fort ? C'est possible, parce que le faible n'est tel « qu'en apparence — à l'épreuve, il se montre au contraire fort, plus « fort que tout ce qui paraît fort... Ce qui résiste au Feu, n'est fort « qu'en apparence, tandis que l'autre, c'est-à-dire le volatil qui sem- « ble faible, est en réalité le plus fort. » Ceci rappelle d'une manière singulière ce qu'on lit dans Lao-tse au sujet de l'analogie avec la vertu subtile et invincible de l'eau.

(15) GEBER, *Summa*, I, III, §§ V, IX, X, XII. Les sept métaux peuvent aussi symboliser autant de types humains caractéristiques, à chacun desquels est adapté un « remède » donné et une méthode conforme à sa nature particulière.

★ Le livre de M. Evola étant sur le point de paraître en librairie, avec ce numéro nous cessons la reproduction des pages sur les *Opérations Hermétiques.*

TEXTES DU TAÇAWWUF SUR LE MAITRE ET LE DISCIPLE

Muhyu-d-dîn Ibn Arabî

CONSEIL A L'ASPIRANT (Waçiyah li-l-murîd)

(suite et fin) (1)

SUR L'ACQUISITION DES MOYENS DE VIVRE ET LA RÉMISSION A ALLAH

(al-kasb wa-t-tawakkul).

Tu travailleras pour gagner ta vie si tu manques de certitude (*yaqîn*) (2). Tu ne feras pas montre de rémission à Dieu (*tawakkul*) alors que tu ignores cette vertu ; ne t'imagine pas que ton impuissance résulte de la force de ta certitude et de la qualité de ton abandon, alors que cela n'est dû qu'à l'imperfection de ton aspiration (*himmah*), à l'infériorité de ta base et à ton peu de connaissance.

Travaille alors et fais tous tes efforts à cet égard. Si ton âme te demande de t'arrêter et de te remettre à la volonté divine, ne la combats pas en cela, accorde-lui sa prétention et pars avec elle vers des endroits où tu n'es pas connu, vers les grandes villes, là où l'étranger n'est pas remarqué au milieu des gens du pays. N'y reste pas

(1) Voir E. T. de mars-avril 1962.

(2) On pourrait dire qu'il s'agit de la « certitude » constante que tout ce qui arrive est nécessaire et que tout ce qui est nécessaire arrive.

à un seul endroit, mais change d'un lieu à un autre. Ne te lie avec personne, et ne te fais connaître à quelqu'un.

Lorsque tu « vois » un homme et décèles qu'il t'apporte quelque chose, ou lorsque tu « entends » son mouvement sans le voir, et que ton âme te dit : « ceci est une « ouverture de grâce » (*fat'h*) de la part d'Allâh », et que l'homme t'apporte la chose par cette « ouverture » (1), ne l'accepte pas, mais rends-la lui, car il ne te l'a apportée que comme un effet d'une attente avide en raison de l'attachement de ton âme à des biens (*rizq*) au point que celui-ci eut une perception à cet égard. Alors où est Allâh et où est ton âme ? Ne reçois donc pas cela, même si tu es sur le point de périr. Mais lorsqu'une chose te vient sans attente et qu'elle se trouve devant toi, regarde immédiatement ce que tu ressents dans ton âme lors de la première pensée qui te vient quand a lieu cette « ouverture » : si tu y trouves un resserrement, refuse la chose offerte et laisse ce qui te provoque un doute pour ce qui ne te fait pas douter ; si tu n'y trouves pas de resserrement mais une détente, et si cette détente est accompagnée d'avidité, repousse également la chose et ne l'accepte pas. Si la détente n'est pas accompagnée d'avidité, accepte l'offre et prends-en ce dont tu as besoin pour le moment et rends le reste ; ensuite ne demeure plus à cet endroit, quitte-le si la ville est grande, pour un autre endroit. N'aborde pas les lieux où surviennent habituellement des « ouvertures », comme, par exemple, dans des ribats ou des mosquées, etc... qu'il en soit ainsi jusqu'à ce que tu aies atteint une suffisante force de certitude. Si tu ne procèdes pas ainsi, tu trahiras ton âme.

Ne fais pas intervenir ici la parole du soufi, qui, en regardant de son degré de réalisation, dit : « Je ne vois rien d'autre que mon Seigneur » (et par conséquent, de quelque façon que vient une chose, elle vient toujours d'Allâh), car celui-ci n'est pas arrivé à pouvoir parler ainsi sans avoir eu à supporter ce que je t'ai indiqué, et c'est pour cela qu'il peut dire cette parole ; quant à s'autoriser à la dire, alors qu'on est débutant, cela ne peut être qu'affaire d'imposteur.

(1) Cette terminologie spéciale s'explique par le fait que les événements en question sont considérés dans leurs modalités subtiles, et qu'ils ont même un caractère de phénomène prodigieux.

SUR LA COMPAGNIE (aç-Çuhbah)

La compagnie est la chose la plus mauvaise pour le murîd, car la Voie est bâtie sur la rupture des fréquentations et sur la renonciation aux complaisances. Nous déconseillons la compagnie, car elle entraîne des liaisons et des familiarités, ainsi que des changements de situation ; par exemple, du fait de la séparation des amis, résulte le regret. C'est pour cela d'ailleurs que les maîtres disent : « Celui qui éprouve de l'intimité quand il est en *khalwah* (retraite) et de la gêne dans la société, son intimité est en réalité avec la *khalwah*, non pas avec Allâh ! »

Par conséquent, ce qui incombe avant tout au murîd c'est de se tenir à l'écart de toute compagnie. Son unique aspiration doit être la recherche du maître. Lorsqu'il trouvera celui-ci qu'il ne regarde pas vers un autre. Il ne doit pas se tenir dans la compagnie de ses frères d'entre les disciples du cheikh, ni s'asseoir avec eux, sauf quand le cheikh le lui ordonne. Il doit être avec les créatures — celles de son genre ou les autres — comme un être sauvage qui les fuit : il cherchera ainsi l'intimité avec Allâh, faisant beaucoup de dhikr et avec passion.

Le murîd ne doit pas passer sa nuit avec un autre, ni s'asseoir avec lui. S'il est contraint d'être en compagnie de quelqu'un, qu'il surveille son âme à l'égard de celui-ci, et s'il constate qu'il ressent une gêne quand son compagnon est absent, qu'il quitte cette compagnie ; si celui-ci le suit et le cherche, qu'il s'enfuie du pays.

Cette conduite sera observée même en ce qui concerne les vêtements et l'habitation ; quand il sentira qu'il aime son habit, qu'il le vende et en achète un autre ; ou s'il n'a pas besoin d'un autre habit en échange, qu'il fasse cadeau de celui-ci à quelqu'un ; quand il aimera son habitation, qu'il la quitte pour une autre. D'une façon générale, il ne doit pas rester avec une chose qui lui prend une part du cœur, et il devra devenir ainsi « solitaire » (*fardânî*) dans l'existence, car Allâh — qu'Il soit glorifié au-dessus de tout — ne se révèle pas à un cœur qui est en intimité avec un autre que Lui, que ce soit d'entre les êtres obéissants ou d'entre les autres. S'il ne lui était pas nécessaire d'avoir le cheikh comme médecin, et s'il n'était pas affligé de la « maladie » dont il dépérit, il ne lui serait pas permis d'être à côté du cheikh lui-même : il ne doit pas d'ailleurs, s'asseoir avec lui en guise de familiarité, mais pour recevoir l'enseignement qui lui convient. Car lorsque l'élève devient familier avec le cheikh la voie devient plus longue pour lui, le « traitement » sera plus difficile pour le cheikh et lui deviendra même pénible ; aussi la guérison sera plus lente à venir ; tout cela à cause de la familiarité du disciple avec le maître.

Ce que le cheikh désire de son murîd, c'est de trouver celui-ci constamment occupé dans son cœur avec le dhikr, au point que lorsqu'il le charge d'une chose qui l'obligerait d'être avec un autre pendant qu'il s'en acquitte, il devrait le voir plutôt en souffrir. C'est ainsi que le cheikh sait que le murîd a eu une « ouverture de grâces ».

Les rapports du murîd avec les autres doivent être empreints de finesse, de qualités mâles et de générosité ; il ne fera pas valoir ses droits sur eux ; il les considérera comme supérieurs à lui, et il ne s'attribuera aucun droit sur eux, encore moins une supériorité quelconque. C'est pour cette raison que nous avons ordonné au murîd de se soustraire à la compagnie, car celle-ci conserve des droits qu'il faut satisfaire, ce qui constitue une préoccupation au détriment des droits d'Allâh sur le cœur.

L'isolement et la fuite sont donc d'une importance primordiale. La compagnie ne peut être qu'une prérogative des gens fermes d'entre les plus grands saints. Tu seras avec ceux-ci en dominant ton âme : s'ils te blâment, accepte leur blâme; s'ils te louangent, dis-toi à toi-même que ce sont leurs propres qualités qui les font parler ainsi et qu'Allâh ne leur fait pas voir quel est ton véritable cas, et que s'Il le leur dévoilait, il le verrait comme une chose dont on a honte ; ne te réjouis donc pas de leurs éloges et de leurs louanges.

SUR L'EMPRESSEMENT VERS LES MOSQUÉES
(as-sa'i ilâ-masâjid)

Le murîd ne doit pas multipler ses mouvements car ceux-ci sont cause de dispersion. C'est ainsi que nous lui interdisons de faire des voyages, son état pouvant être troublé, sauf quand il ira chercher un cheikh afin d'être

dirigé dans la voie spirituelle. Egalement quand il sortira pour aller à la mosquée ou à une affaire de nécessité, il doit ne pas se tourner à droite et à gauche : dans sa marche il portera son regard là où il doit mettre ses pieds, ceci par peur du précédent que constitue toujours le « premier regard » (1). Cependant il s'occupera avec le dhikr, il rendra le salut à celui qui le salue, sans s'arrêter avec l'un ou l'autre et sans leur demander : « Comment allez-vous ? ». Qu'il s'abstienne de cela, car pour nous c'est un point qui ne manque pas de gravité. Il doit écarter sur sa voie toute chose nuisible (2) : pierre, épine ou excréments, et s'il trouve un morceau (de pain, d'étoffe ou de papier), qu'il le ramasse et le place sur quelque lucarne, pour ne pas le laisser être foulé aux pieds. Il montrera la bonne direction à celui qui aura perdu sa route, il aidera le faible, il prendra part à la charge de celui qui est surchargé. Tout cela est d'obligation pour lui. Quand il saluera, il enverra son salut à tout pieux serviteur d'Allâh sur la terre et dans le ciel, et c'est de ce même maqâm que le salut lui sera rendu.

Observe la règle de ne pas te précipiter dans ta marche, mais marche modérément et sans infatuation, car c'est plus profitable pour ta préoccupation (3).

Si tu transportes un poids et que tu veux te reposer, range-toi à côté de la route pour ne pas gêner le passage des gens.

Ne fréquente pas les séances de chants spirituels. Si ton cheikh te dit d'y aller, vas-y, mais n'y participe pas, et occupe-toi avec le dhikr, car entendre l'incantation de ton propre dhikr est une chose plus excellente qu'écouter les poèmes chantés, surtout lorsque le chanteur évoque tant soit peu l'amour et le désir, et que l'âme se met à frémir,

(1) Selon le hadith « le premier regard est excusé », mais cependant il constitue un précédent qui pourra entraîner un deuxième qui ne jouira plus de tolérance.

(2) Ceci est l'application de « la plus petite des obligations du musulman : l'écartement des choses nuisibles sur la voie » (*imâtatu-l-adhâ ani-t-tariq*), qui est le reflet le plus extérieur de la doctrine et de la discipline du *Tawhid*. On remarquera que tout ce que l'auteur dit à cet égard peut être transposé sur le plan de *Tariqah* qui est la Voie par excellence.

(3) Cf. le hadith : « La modération vient d'Ar-Rahmân et la précipitation vient du Chaytân ».

concevant la prétention à des états spirituels. Si le chanteur parle de la mort et de ce qui te ramène à la crainte, à la contraction, à la tristesse et aux larmes, en mentionnant par exemple la Géhenne et le caractère passager de la vie d'ici-bas, ou le trépas et ses effrois, la reddition des comptes et les peines du talion, ou encore les phrases de la résurrection, alors prêtes-y attention et réfléchis à ce que cela te propose. Si un *hâl* (état spirituel) s'empare de toi et te fait perdre conscience et que tu te lèves alors sans t'en rendre compte, mais seulement poussé par ce qui t'arrive à l'improviste, et qu'ensuite tu reprends connaissance, rassois-toi tout de suite et reprends une attitude équilibrée, car les motions produites par les auditions spirituellement sont des écarts par rapport à l'état d'équilibre, et varient selon le sens dans lequel elles se dirigent : si tu entre en motion et si tu as conscience de tes mouvements, sache que ton mouvement est descendant, comme quelqu'un qui vient de haut en bas jusqu'à ce qu'il s'établisse dans la Prison infernale (*as-Sijjîn*) — qu'Allâh nous en préserve ! Si étant pris dans des motions, tu es tout à fait absent de ta conscience intérieure et de ta sensibilité, alors qu'il s'agisse soit d'une extinction en Allâh en raison de la domination exercée par Sa Grandeur sur ton cœur, soit d'une extinction dans les Paradis ou dans le Feu, ton mouvement est ascendant jusqu'à ce que tu t'établiras dans le Séjour des Sublimes (*al-Illiûn*) ; au cas où, par contre, il s'agit d'une extinction dans un objet d'amour concupiscent, par exemple une femme ou un éphèbe, ton mouvement te conduit dans la Géhenne et la Prison infernale, et cependant tu es annihilé par un hâl véritable, seulement ce hâl mène à ta perte, alors que les spectateurs s'imaginent que tu es évanoui en Allâh. Gare donc aux séances d'auditions spirituelles.

Si tu as besoin de compagnie, et que cela s'impose, sois dans la compagnie des adorateurs et des zélés parmi les gens de pratique spirituelle, jusqu'à ce que tu découvres le Maître. Si tu ne les trouves pas dans les villes, cherche-les sur les bords de la mer ou dans les mosquées tombées en ruines, car ils y passent la nuit, ou encore sur les hauteurs des montagnes, ou dans les profondeurs des vallées. Si tu prends la décision d'être d'entre ceux-là, prends garde que le temps de la prière ne soit arrivé sans que tu te trouves dans la mosquée. Est disgrâcié

l'aspirant qui y arrive juste au moment où la prière commence ; en pareil cas tu es au comble de la disgrâce et tu ne dois pas être compté avec eux. Ce cas de disgrâce n'est pas à confondre avec le cas ordinaire où tu manquerais la takbîrah initiale de la prière, ou une rakate avec l'imâm ; ce n'est pas de cela qu'on parle ici, car cela concerne le cas des gens ordinaires, et parmi ceux-ci, ceux dont la foi est faible. Mais dans ton cas, reviens pénitent à Allâh et reprends l'effort de nouveau (1).

Garde-toi de fréquenter une seule mosquée ou de te placer régulièrement dans la même rangée, ou encore d'occuper toujours le même endroit dans la mosquée.

AU SUJET DES PENSÉES

(al-khawâtir)

Sache que si tu es dans la société des foqarâ (2) et te mets à leur service tu ne dois jamais repousser une pensée qui te vient et traitant de ce qui peut leur être utile, car ce sont les pensées mêmes des fuqarâ qui viennent ainsi à toi comme des messages de leur part. Fais donc tout ce qui te vient à l'esprit dans cet ordre : lavage de vêtements, préparation de nourriture et toute autre utilité. les foqarâ sincères ont de telles pensées mais leur travail spirituel les empêche d'en parler, ce à quoi peut s'ajouter éventuellement le scrupule de ne pas céder aux exigences de l'âme concupiscente. Allâh veut leur assurer les deux avantages en raison de leur sincérité ; alors Il t'inspire de faire des choses qu'ils ont pensées. Toi, tu dois donc te lever et exécuter le travail après quoi tu le mettras à leur disposition. Ainsi ils atteindront le mérite du travail spirituel (qu'ils n'ont pas interrompu) et l'obtention de la chose nécessaire. De ton côté, tu commences à savoir quand il faut accorder foi aux idées surgies dans ta conscience, en plus de la récompense que te vaut le travail fait pour eux. Ne considère méprisable aucune chose de bien, car cette voie est une voie de gains, et, dans les affaires avec Allâh nul ne sort en perte, sauf le damné.

(1) Il s'agit de faire la différence d'avec le fait d'arriver avec un petit retard pour la prière de l'heure dans n'importe quelle mosquée, car si en ce cas on rattrape au moins une rakate avec l'imâm et qu'on complète individuellement le reste, on s'assure le mérite de la prière en commun. En réalité dans le cas spécial envisagé par le Cheikh al-Akbar, la règle est de se trouver à la mosquée des gens spirituels dont il s'agit, bien avant que le temps de la prière n'arrive, et ceci afin d'être bien préparé pour l'accomplissement du rite.

(2) Sing. *faqir* = « pauvre spirituel ».

Il y a quatre choses qui, fermement établies, attirent tous les avantages sur celui qui les pratique :

1) Le service des foqarâ.

2) La bonne disposition de l'âme,

3) La prière pour le bien des musulmans, faite en leur absence et à leur insu,

4) La domination de ton âme dans tes rapports avec eux.

C'est très rare qu'un murìd échappe au début de son état aux mauvaises pensées qui lui viennent à propos de tout, à propos d'Allâh aussi bien que des créatures. Par conséquent, ce qui s'impose au murìd c'est de s'efforcer à préserver les gens de ses mauvaises opinions à leur sujet. Même si tu es véridique et sûr dans tes idées et dans tes intuitions d'une façon habituelle et vérifiée à cet égard, lorsqu'il te survient une idée mauvaise au sujet de quelqu'un — quand même la chose serait exactement telle que tu la penses — sache que cette idée te vient par une projection de Satan. Détourne-toi de lui vers Allâh, implore le pardon d'Allâh et demande-Lui qu'Il remplisse de Lui ton intérieur, et non pas des préoccupations du monde, surtout que tu était préoccupé par ce que le monde a de mauvais ; Satan ne veut que te précipiter : alors il te confirme pour te rendre menteur et il t'honore pour te rendre méprisable. Mais cela cesse par la pratique du dhikr, de même que les pensées fautives au sujet d'Allâh cessent par la science.

Traduit de l'arabe et annoté
par M. VÂLSAN.

REMARQUES SUR UN PROBLÈME ESCHATOLOGIQUE

Les Révélations ont, à divers degrés, un caractère à la fois total et fragmentaire : total par leur contenu absolu ou leur ésotérisme et fragmentaire par leur symbolisme particulier ou leur exotérisme ; mais même cet exotérisme comporte toujours des éléments permettant de reconstituer la vérité totale. Un de ces éléments est, dans l'Islam par exemple, l'idée diversement exprimée de la relativité — ou de la non-éternité — de l'enfer ; rien d'équivalent n'a été formulé, que nous sachions, en ce qui concerne le Paradis si ce n'est — de la part des Soufis — qu'il est « la prison du gnostique » ou qu'il « est peuplé de sots », sans oublier ce que dit le Koran lui-même, à savoir que « toute chose est périssable, seul demeure la Face (l'Essence) d'*Allâh* (1). La signification profonde de toutes ces allusions est la suivante : vers la consommation d'un grand cycle cosmique, « les flammes de l'enfer se redroidiront », comme l'enseigne un *hadîth* (2) ; corrélativement, mais sans qu'il y ait là une réelle symétrie, — car « Ma Clémence l'emporte sur Ma Rigueur », — les Paradis révéleront à l'approche de l'Apocatastase et par nécessité métaphysique leur aspect limitatif, comme s'ils étaient devenus moins vastes ou comme si Dieu était moins proche qu'auparavant ; ils connaîtront une sorte de nostalgie, celle de l'Un sans second ou de l'Essence, car la proximité n'est pas l'Unité, elle comporte un élément d'altérité et de séparativité. Sans entraîner aucune souffrance contraire à la définition même du Ciel, l'aspect « autre que Dieu » se manifestera au détriment de l'aspect « près de Dieu » ;

(1) Evangile : « Le Ciel et la terre passeront, mais Mes Paroles ne passeront pas. » (*Luc*, *XXI*, 33.)

(2) Abdel-Qâdir Et-Jilânî spécifie qu'à l'endroit de l'enfer éteint poussera un arbre vert appelé *Jarjir*, « et la meilleure des couleurs du Paradis est le vert », opposé au rouge du feu.

ce ne sera qu'une ombre passagère, car alors interviendra l'Apocatastase, dont la gloire dépassera toutes les promesses et toute attente, conformément au principe que Dieu ne tient jamais moins qu'il ne promet, mais qu'au contraire il tient toujours davantage. Au moment même où, peut-être, un bienheureux se sera demandé si c'est là encore le Paradis, le grand voile se déchirera, la Lumière increéee inondera tout et absorbera tout, le « Jardin » retournera au « Jardinier » (1) ; la Manifestation universelle se transmuera et tout sera réintégré dans la Plénitude ineffable du Principe ; l'Etre même, avec ses possibilités de création, ne se détachera plus de l'indivisible Soi, ses possibilités se dilateront dans ce que nous pourrions appeler, malgré une nuance d'absurdité, la « Substance absolue ». Cet aspect de « crépuscule » paradisiaque, les Soufis l'entrevoient d'emblée dans la contingence des états célestes mêmes et à l'aide de la *Shahâdah*, — du témoignage unitaire, — clef de tout discernement entre l'Absolu et le contingent (2) ; c'est ce qui leur permet de comparer le Paradis — ou les Paradis — à une « prison, c'est-à-dire qu'ils voient les effets dans les causes et perçoivent *a priori* les limites de tout ce qui n'est pas Dieu, tout en voyant en même temps — sous un autre rapport — Dieu à travers les phénomènes. D'un autre côté, les Soufis rejoignent analogiquement la perspective bouddhique en appelant la Béatitude divine « Paradis de l'Essence », ce qui correspond bien au *Nirvâna* (v) ; celui-ci est en effet « Dieu » envisagé sous le rapport de la Béatitude et de la Permanence. Toutes ces considérations montrent un point de contact important entre les eschatologies sémitique et

(1) Expressions soufiques, le terme koranique pour « Paradis » étant « Jardin », au singulier ou au pluriel (*Jannah*, *Jannât*).

(2) Le Christianisme possède la même clef dans cette parole de Jésus : « Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul » (*Nemo bonus nisi unus Deus*) (*Marc*, X, 18). Cette sentence contient toute la doctrine du rapport de la contingence à l'Absolu et énonce par conséquent la non-éternité des états créés : le Ciel, n'étant pas Dieu, ne saurait être « bon », il est donc nécessairement éphémère quand on l'envisage à l'échelle des « Vies de *Brahmâ* » et sous le rapport de l'« ex-sistence ».

(3) Ce terme a en soi une valeur totale et invariable, indépendamment de la distinction secondaire et contingente entre le *Nirvâna* et un *Parinirvâna*, ou même entre différents degrés cosmiques d'« extinctions ».

brahmano-bouddhique (1), et illustrent, au demeurant, l'idée cruciale de l'« impermanence de toutes choses ».

Nous venons de dire que l'aspect de séparativité s'accusera, vers l'absorption finale des Paradis dans l'Essence, au détriment de l'aspect de proximité, dans une certaine mesure tout au moins ; or le cas de l'enfer — ou des enfers — est inversement analogue, en ce sens qu'ils comportent d'une part un aspect d'éloignement qui est leur raison d'être, et d'autre part un aspect de nécessité ou d'existence qui les rattache forcément à la Volonté de Dieu, donc à la Réalité tout court ; le premier aspect prédominera tout d'abord, mais le second ne peut pas ne pas s'affirmer vers la fin du cycle, d'où précisément le « rafraîchissement » — selon un *hadîth* — des flammes infernales. Dieu étant Amour ou Miséricorde, — plus essentiellement que Justice ou Rigueur, — sa Bonté est incluse dans l'Existence et dans toute substance existentielle, et elle saisira finalement tout ce qui existe ; dans toute chose ou toute créature, sont bonnes l'existence pure et simple, puis la déiformité, même la plus indirecte, et enfin les qualités particulières ; ces aspects positifs, sans lesquels rien ne peut exister, finiront par vaincre en quelque sorte les accidentalités négatives, et cela en vertu de la loi universelle d'équilibre, donc d'épuisement et de compensation (2). De telles considérations, qu'il s'agisse du Ciel ou de l'enfer, ne peuvent être que schématiques et ne sauraient rendre compte de toutes les modalités possibles, que nous ignorons d'ailleurs par la force des choses ; la Révélation nous apprend directement ou indirectement que Paradis et enfers comportent des régions et des degrés,

(1) Autre analogie : le *Samyaksam-Buddha* produit, grâce à l'immensité de ses mérites et de sa connaissance, tel Paradis situé en marge de la transmigration et sur l'axe nirvânique ; le Christ, avant de quitter le monde, parle aux Apôtres de la « place » qu'il va leur préparer « dans la maison de mon Père ».

(2) Un texte hindou décrit l'Apocatastase en précisant que *tamas* se convertira en *rajas*, et *rajas* en *sattva*. Dans l'Apocalypse de saint Pierre, le Christ ressuscité parle de l'Apocatastase tout en interdisant de divulguer cette doctrine, afin que les hommes ne pèchent pas davantage ; aussi n'est-il que logique qu'elle n'ait pas été retenue par l'enseignement général de l'Eglise. Mais de nos jours, la situation est tout autre, du moins en ce qui concerne l'opportunité de certaines vérités, non en ce qui concerne les dogmes.

— en dimension « horizontale » et « verticale » (1), — mais la « vie » ou les « mouvements » dans ces demeures ne se révèlent guère à l'entendement terrestre, si ce n'est à travers des images rares et fragmentaires. En tout état de cause, le fondement métaphysique de toute cette doctrine est des plus solides, car il coïncide avec la notion même de la contingence.

Qui dit existence, dit particularité et changement ; c'est ce que démontrent l'espace et le temps sur le plan de l'existence corporelle, et les cycles cosmiques sur celui de l'Existence universelle. L'Existence est à la fois une « forme » et un « mouvement », analogiquement parlant : elle est à la fois statique et dynamique, mais en même temps, elle comporte des alternances de déploiement et de cristallisation ; la transmigration des âmes n'a pas d'autre signification (2). Au sommet de l'Existence universelle, cette « vibration migratoire » s'arrête parce qu'elle s'intériorise en direction de l'Immuable : il n'y a plus qu'un seul mouvement, un seul cycle, celui du Paradis, qui débouche sur l'Essence. En Dieu Lui-même, qui est au-delà de l'Existence, il y a un élément qui préfigure celle-ci, et c'est la Vie divine, que la doctrine chrétienne attribue au Saint-Esprit et qu'elle appelle Amour ; c'est vers cette Vie que convergent les existences plongées dans la lumière de Gloire et soutenues par elle ; et c'est cette lumière, cette « auréole divine », qui retient les Paradis hors de la « vibration migratoire » des existences encore corruptibles. Le sage ne sort pas à proprement parler de son mouvement existentiel, — bien qu'au point de vue de la roue cosmique il en sorte, — mais il l'intériorise : le mouvement se perd dans l'Infini ou « se dilate », si l'on peut dire, dans le « mouvement immuable » du « Vide ».

(1) « Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père », dit le Christ. Saint Irénée se réfère à cette parole en se faisant l'écho d'une doctrine d'après laquelle les uns passeront au Ciel, les autres au Paradis terrestre, d'autres encore à la Jérusalem céleste, d'où ils verront tous le Sauveur, mais de différentes manières suivant leur degré de dignité.

(2) Le point de rencontre entre l'eschatologie monothéiste et le « transmigrationnisme » indien se trouve caché — en Monothéisme — dans les concepts des limbes et de l'enfer, sans parler de la « résurrection de la chair », où l'être ne revêt toutefois pas une individualité nouvelle.

Ou encore : l'identification de soi-même au mouvement engendre le mouvement, donc le changement, la série de mouvements ; l'identification de soi-même au pur être engendre l'être, donc l'intériorisation et la transmutation du mouvement, ou la cessation du mouvement dans l'Immuable et l'Illimité. Le désir est mouvement, et la contemplation est être.

***

La Révélation offre des vérités, non seulement explicites, mais aussi implicites : elle donne à la fois des postulats et des conclusions, des idées-causes et des idées-conséquences ; elle ne peut pas ne pas compter concrètement avec ces conséquences dès lors qu'elle en donne les clefs. Or ces clefs impliquent nécessairement les conséquences correspondantes, elles en sont comme des anticipations vécues : la « totalité » d'amour dans le Christianisme et la « sincérité » de foi ou de connaissance dans l'Islam impliquent les vérités métaphysiques les plus décisives, — les plus subtiles si l'on veut, — dussent-elles montrer le caractère illusoire, non des interprétations littérales qui restent toujours valables à leurs niveaux, mais de ces niveaux mêmes. C'est pour cela que le critère d'orthodoxie traditionnelle est, non pas forcément l'accord avec telle thèse exotérique, mais l'accord avec le principe de connaissance ou de réalisation dont cette thèse s'accompagne : qui dit « glace », dit « eau », même si au point de vue de la vision immédiate — qui ne compte qu'à un certain niveau — il y a opposition entre la solidité et la liquidité. Et c'est pour cela aussi qu'il est absurde d'exiger de la Révélation des enseignements explicites sur toute vérité ; elle doit être explicite pour les vérités qui concernent tous les hommes d'une manière nécessaire, mais elle n'a pas à l'être pour celles qui, n'étant ni compréhensibles ni nécessaires pour la majorité, doivent rester dans un état de potentialité que seul l'ésotérisme est appelé à actualiser. Par exemple, quand l'Ecriture proclame que « Dieu est Amour », cela implique métaphysiquement la relativité et même la fin de l'enfer ; du reste, qui dit relativité, dit limite, donc fin ; mais cette fin relève d'une « dimension » supérieure à la réalité infernale, ce n'est donc pas l'enfer qui prend fin, c'est la fin qui s'empare de l'enfer. C'est

comme si la dimension de profondeur absorbait l'une des deux autres dimensions, ou plutôt les deux à la fois, en dissolvant ou en transmuant toute la surface plane ; aucune des deux dimensions ne cesserait d'exister par rapport à leur plan commun, c'est ce plan lui-même qui cesserait d'exister.

Frithjof SCHUON.

LA PRASHNA UPANISHAD

et son Commentaire

par Shankarâchârya

(*suite et fin*) (1)

4. Il projeta (dans l'existence) le *prâna*, du *prâna* (viennent) la foi, l'espace, le vent, la lumière, l'eau, la terre, les sens et le mental ; (il projeta dans l'existence) la nourriture, de la nourriture (viennent) la force, l'ardeur ascétique, les formules incantatoires, le rite, les mondes et dans les mondes le nom et le reste.

Sh. — Par *Purusha* en tant que Seigneur est projeté (*srijyaté*) (dans l'existence) le *prâna*, qui est primordial en tout. Comment ? Ayant délibéré de la façon qui a été dite. *Purusha* projeta (dans l'existence) le *prâna* appelé (à ce stade) Hiranyagarbha, le réceptable (collectif) des sens (*karana*) de tous les êtres animés et comme tel leur soi interne (*antarâtmâ*) (2). Du *prâna* (proviennent) la foi (*shraddhâ*) qui, pour les

(1) Voir E.T. depuis mai-juin 1961.

(2) Anandagiri ; Le terme Hiranyagarbha désigne le conditionnement (illusoire) par lequel le Soi devient le *prâna* de tous les être (*sarvaprâna*), non différent de l'intellect (*buddhyabhinna*), le *prâna* collectif (*samashtiprâna*). On a célébré le Soi comme auteur des conditionnements (de lui-même) tels qu'une sortie du corps, etc., selon la Révélation « lequel sortant (du corps), je serai moi-même sorti » (de ce corps), etc. Etant donné que Hiranyagarbha et *jiva* ou âme vivante n'ont pas cette capacité (étant conditionnés par

êtres en vie, est la cause d'actions méritoires ; ensuite les (cinq) grands éléments (grossiers) (*mahâbhûta*) qui, en devenant le corps (*kârana*), sont le siège approprié pour récolter (et consommer) les fruits de l'action. Ce sont : l'espace (*kha*, assimilé par métonymie à l'*âkâsha*), dont la qualité est le son ; le vent, caractérisé par deux qualités, le toucher qui lui est propre et celle de sa cause (l'*âkâsha* ou *kha*, dont le vent est la première différenciation) ; de même la lumière, avec trois qualités, la couleur, qui lui appartient en propre, et les deux qualités précédentes ; de même l'eau avec trois qualités, la saveur comme qualité non commune et la fusion des trois qualités susdites ; de même la terre, qui a cinq qualités, l'odeur et la fusion des (quatre) qualités précédentes (1). Ainsi est produit à partir (*ârabdha*) de ces éléments le groupe des sens (*indriyam*) au nombre de dix, (cinq) pour la perception et (cinq) pour l'action. Leur seigneur le mental (*manas*), que caractérisent la dubitation et la décision, se tient à l'intérieur. Après avoir produit ces causes et effets des êtres conditionnés, il produisit la nourriture servant à leur conservation, le blé, le riz, etc. De cette nourriture, quand elle est mangée, pro-

définition), le commencement de ce processus s'avère contradictoire (pour le Soi qui est encore inconditionné et pour les deux autres qui sont déjà conditionnés). Il faut comprendre que la désignation du Soi comme Hiranyagarbha signifie que le Soi a également la nature d'un être transmigrant, tel que Hiranyagarbha, etc., comme effet du conditionnement (de ceux qui transmigrent), ce qui en fait le *prâna* collectif. Celui-ci est le soi interne parce qu'il se tient dans tous les corps grossiers et parce que son domaine est la *buddhi* comme soi (*âtmabuddhigochara*).

(1) Comme on s'en rend compte ici, quand les cinq éléments sont mis en correspondance avec les cinq sens, il s'agit d'une qualité spécifique combinée avec d'autres, une correspondance terme à terme n'étant exacte que pour l'*âkâsha* et l'ouïe. On remarquera également que l'Upunishad formule la notion du *prâna* et des éléments grossiers avant celle des sens et du mental comme pour prévenir d'idéalisme simpliste qui extrait l'univers de la pensée individuelle, empirique, conception trop souvent confondue avec la solitude du Soi. Certains ont même attribué au Sânkhya une vue de ce genre, sans doute faute d'avoir compris pourquoi dans cette doctrine l'*ahamkâra* et les éléments subtils précèdent les éléments grossiers dans le processus de différenciation des principes cosmologiques. L'*ahamkâra* du Sânkhya est une substance et nullement l'idée psychologique du moi, substance qui, selon la prédominance de l'un ou l'autre *guna*, donne une triple différenciation des catégories subséquentes et concomitantes. Pour revenir au Védanta et à l'essentiel, ajoutons que la notion de *prâna* en tant que Hiranyagarbha justifie le fait que les hommes se situent dans un univers commun. On sait que *sûtrâtmâ* est une épithète de Hiranyagarbha et signifie « ce qui est par essence le fil » (qui relie tous les êtres).

vient la force qui permet d'accomplir efficacement toutes sortes d'action. Pour les êtres animés et ainsi fortifiés proviennent (de la nourriture) l'ascèse avec laquelle se purifient ceux d'entre eux qui se sont souillés ; les *mantras* ou formules d'incantation, à savoir le Rig, le Yajus, le Sâma et l'Atharvan, avec lesquels, après s'être purifiés intérieurement et extérieurement, ils effectuent les rites tels que l'*agnihotra ;* les mondes qui sont l'effet des rites ; et dans ces mondes les noms des êtres qui y vivent tels que Dévadatta, Yajnadatta. Ainsi sont créées (distinctivement) les seize parties (qui composent la manifestation) conformément à la racine (de l'existence conditionnée) que constituent l'ignorance et son cortège d'imperfections (telles que le désir, l'action, etc.), comme sont créées deux lunes, des mouches volantes, etc., par celui dont la vue est défectueuse, comme sont créés de multiples personnages et objets par celui qui rêve. Et (en raison du caractère illusoire de cette distinction), ces (seize) parties (en tant fragments de la réalité) sont (ensuite) dissoutes en ce même *Purusha* (sur lequel elles étaient surimposées comme le serpent sur la corde) quand il est dépouillé (par la connaissance) de toutes les différenciations telles que le nom et la forme. Voici comment :

5. Il en est (alors) comme de ces rivières qui progressent vers l'océan et qui, ce but étant atteint, disparaissent. Leurs nom et forme (qui en faisaient autre chose que de l'eau) étant détruits, on les désigne désormais en disant océan. Ainsi, les seize parties de *Purusha*, qui est pure vision, qui est leur but, disparaissent quand ce but est atteint. Leurs nom et forme (qui en faisaient autre chose que le Soi) étant détruits, on les désigne désormais en disant *Purusha*. Il est sans composition, (donc) immortel (celui qui comprend qu'il est cela). A ce propos il y a cette stance :

Sh. — Comme dans le monde ces rivières progressent vers océan, lequel est leur but, leur destination, leur *âtman* (en tant qu'eau), dès qu'elles ont atteint ce but, leurs nom et forme tels que Gange, Yamounâ, se brisent, périssent, et par suite de leur indistinction on en parle désormais comme étant l'océan, ce qui est caractérisé (uniquement) comme eau. De même, le *Purusha* décrit ci-dessus, l'objet de la présente question (*prashna*), celui qui voit en tous sens, autrement dit qui voit par essence comme le Soleil éclaire par nature (et non par accident ou reflet), ce *Purusha* est l'aboutissement des seize parties énumérées comme l'océan est le but et la fin des rivières. Ces parties, atteignant *Purusha*, deviennent *Purusha* (dont elles ne sont distinctes qu'en apparence) et ainsi (en tant que différentes) disparaissent. Leurs nom et forme, tels que *prâna*, sont alors détruits et ce qui en elles n'est pas détruit quand nom et forme sont détruits est appelé *Purusha*

par ceux qui connaissent Brahma. Celui qui sait ainsi, à qui un guru a expliqué la voie de la dissolution des parties, celui-là devient sans parties, la connaissance ayant dissous les parties, le *prâna* et les autres, engendrées par l'ignorance, le désir et l'action. Et comme la mort dépend des parties créées par ignorance, dès que ces parties ont disparu (en tant que Soi) il devient sans parties et (par conséquent) immortel. Il y a sur ce point la stance suivante :

6. Celui en qui les parties sont établies comme les rayons dans le moyeu d'une roue, ce *Purusha* (maintenant) expliqué, connaissez-le et que la mort ne vous afflige plus.

Sh. — Les rayons sont comme une dépendance de la roue et sont fixés dans le moyeu qui en est le fondement. De même, les (seize) parties telles que le *prâna*, etc., lors de leurs production, durée et dissolution, se tiennent en *Purusha* qui constitue leur *âtman*. Connaissez (d'une façon effective) ce *Purusha* (qui vous a été par moi) enseigné, qu'il faut connaître, appelé *Purusha* en raison de sa plénitude (*pûrnatvam*) ou de son séjour (*shayaté*) dans la cité (*puri*) (du corps), afin que la mort nous afflige plus. Aussi longtemps que vous n'aurez pas compris vraiment ce *Purusha* devenu l'*âtman* des (seize) parties, vous resterez misérables, voués (indéfiniment) aux affres de la mort (renouvelée). Que tel ne soit plus votre lot. Voilà le sens.

7. Il leur dit (encore) : Jusqu'à ce point je connais le Suprême Brahma et il n'y a rien au-delà.

Sh. — Le Sage Pippalâda, ayant de cette manière instruit les (six) disciples, leur dit (pour conclure) : Jusque-là je connais le Suprême Brahma connaissable. On ne connaît rien qui lui soit supérieur. Le Sage leur dit cela afin qu'ils ne s'imaginent pas que quelque chose (d'essentiel) restait à connaître et pour qu'ils soient bien convaincus d'avoir obtenu ce qu'ils désiraient.

8. Lui prodiguant des marques de vénération, ils s'écrièrent : Tu es notre (véritable) père, toi qui nous as fait parvenir sur l'autre bord de l'océan de l'ignorance. Hommage aux très grands *rishis*, hommage aux très grands *rishis !*

Om ! ô dévas, puissions-nous, avec nos oreilles, entendre ce qui est bénéfique ; objets de nos actes d'adoration, puissions-nous, avec nos yeux, voir ce qui est bénéfique ;

puissions-nous jouir (longtemps) de la vie dispensée par vous, célébrant vos louanges avec des membres et des corps vigoureux. *Om !* paix ! paix ! paix (*shânti*) !

9. Telle est la sixième question dans la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Ainsi se termine la Prashna Upanishad de l'Atharva-Véda.

Sh. — Que firent les disciples quand, instruits par le guru et ayant atteint leur but, ils ne trouvèrent aucun salaire (digne) de la connaissance qu'ils avaient reçue ? Ils adorèrent les pieds du guru avec des jonchées de fleurs, des salutations. Que dirent-ils ? Ceci : Tu es notre (véritable) père, ayant, avec la connaissance, engendré (pour nous) le corps de Brahma, (corps) éternel, exempt de la vieillesse, de la mort et de la peur. C'est toi qui, avec le radeau du savoir remontant le courant de l'ignorance, nous a fait traverser l'océan de l'*avidyâ* dont les requins sont la naissance, la vieillesse, la maladie et autres maux, jusqu'à l'autre bord de ce vaste océan, sur la terre ferme de la Délivrance où l'on échappe à tout retour dans le monde de la transmigration. C'est pourquoi ta paternité est pour nous plus authentique. Si le père qui n'a engendré que le corps est déjà ce qu'il y a ici-bas de plus vénéré, que dire de celui qui délivre à jamais de la peur ! Un hommage aux très grands *rishis* qui ont transmis la connaissance de Brahma est répété comme marque de respect. Telle est la sixième question dans la Prashna Upanishad.

Ainsi se termine le commentaire de la Prashna Upanishad du vénérable Shankarâchârya, disciple du vénéré Govinda et instructeur des ascètes errants Paramahansa.

Traduit du sanscrit
et annoté par René Allar.

NOTE DE LA RÉDACTION

La publication du travail de M. René Allar sur la *Prashna Upanishad* étant finie avec la présente livraison, on trouvera dans le prochain cahier les remarques que nous avons annoncées dans notre numéro de novembre-décembre 1961, page 298.

M. V.

LES REVUES

Les *Folia Orientalia*, vol. II, 1960 (Cracovie), organe de l'Académie Polonaise des Sciences, publient un intéressant travail du prof. M. Hamidullah, intitulé *Une ambassade du calife Abû Bakr auprès de l'empereur Héraclius, et le livre byzantin de la prédiction des destinées*. Au point de vue documentaire, il s'agit, du côté islamique, de relations officielles très précises et fort curieuses sur les entretiens publics ou privés — on pourrait dire même secrets — que Ubâdah ibn aç-Çâmit, Hichâm ibn al-Aç et Nuaym ibn Abdallah, les ambassadeurs du Ier Calife, eurent avec l'Empereur. Les faits se situent à Byzance peu après l'accession d'Abû Bakr au Califat (632-634) et avant que la guerre contre les Byzantins ne se généralise. Pendant un entretien de nuit dans l'appartement impérial, Héraclius fit apporter un grand coffre à casiers dont il commença à sortir successivement des morceaux de soie noire sur chacun desquels se trouvait peinte une figure humaine. Il demandait chaque fois aux visiteurs s'ils reconnaissaient les personnages représentés. Comme ceux-ci répondaient au début chaque fois par la négative, l'Empereur leur précisait ensuite qu'il s'agissait ainsi des portraits d'Adam, de Noé, d'Abraham. Dans l'image qui vint ensuite, ils reconnurent la visage du Prophète Muhammad « souriant comme vivant ». Voici maintenant les termes mêmes de la version de Hichâm ibn al-Aç donnée par Al-Bayhaqi (*Dalâilu-n-Nubûwwah*) que traduit M. Hamidullah (mais dont nous adaptons un peu la forme) :

« L'Empereur nous demanda : « Le connaissez-vous ? — Nous dîmes : Oui, c'est Muhammad l'Envoyé de Dieu, et commençâmes à pleurer.

« A ce moment-là, Dieu m'est garant de ce que je dis, l'Empereur se mit debout, puis s'assit de nouveau, et nous dit : « Je vous adjure par Dieu, est-ce bien lui ? » — Nous répondîmes : « Mais oui, c'est lui, comme si tu le voyais lui-même (ou : « comme si nous le voyions vivant », dans la version d'Abû Nuaym) » !

« Alors, il s'arrêta pendant un certain temps, puis déclara : « En vérité, celui-ci était le dernier casier dans l'ordre, mais je l'ai ouvert par anticipation pour vous éprouver. »

Le récit rapporte ensuite que l'Empereur montra aux ambassadeurs musulmans de la même manière les images contenues dans chacun des autres casiers, en précisant chaque fois le prophète dont il s'agissait; furent ainsi mentionnés encore

Moïse, Aaron, Loth, Isaac, Jacob, Ismaël, Joseph, David, Salomon et Jésus. (Il faut dire que les autres versions varient quelque peu en ce point). Après cela, Héraclius referma le coffre et le renvoya. Le récit continue ainsi :

« Nous demandâmes : « D'où as-tu ces portraits, car nous savons maintenant que ce sont les figures des Prophètes — sur eux le salut —, puisque nous y avons retrouvé celle de notre Prophète à nous — sur lui la prière et le salut ! » L'Empereur nous expliqua : « Adam avait demandé à son Seigneur de lui faire voir les prophètes parmi ses descendants. Dieu lui produisit leurs formes sur des pièces de soie du Paradis. Ces portraits restèrent dans le Trésor d'Adam au Couchant du Soleil. Dhû-l-Qarnayn (l'Homme aux Deux Cornes, cf. Coran XVIII, 83-98) les en ramena. » En confrontant les différentes versions de la fin de ce récit, il résulte que « lorsqu'arriva le temps du Prophète Daniel, celui-ci fit des copies de ces portraits et c'étaient ces copies mêmes que l'Empereur byzantin détenait. »

M. Hamidullah signalait au début, du côté byzantin, des documents historiques pouvant être rappelés ici de quelque façon; tel par exemple la présence dans la bibliothèque de Léon le Sage d'un livre copié d'après un rouleau trouvé dans le tombeau du même Prophète Daniel, prédisant les destinées de Byzance, et contenant les noms de ceux qui y régneraient tant que cette ville existerait. L'auteur voit en somme en tout cela deux albums qui faisaient partie du trésor impérial : « Héraclius en montra un aux ambassadeurs musulmans, et Léon le Sage se sert d'un autre. » Quelques autres récits affirmant l'existence de documents plus ou moins comparables, toujours à propos de l'Islâm, en Chine, en Palestine ou en Espagne visigothique, amènent M. Hamidullah à conclure à une certaine « tradition picturale » proche du genre apocalyptique. L'auteur ne précise pas ce que l'on pourrait entendre au fond par cette « tradition picturale » qui, en effet, pourrait avoir un sens différent de celui d'une simple imagerie d'artistes ou de scribes impériaux. Il ajoute aussi : « L'aspect ésotérique ne nous intéresse pas ici. » Cette mention semble admettre tout au moins en principe que, considérées dans une telle perspective de la science traditionnelle, les données en question puissent éventuellement présenter un sens plus sérieux et plus instructif. A ce propos, nous attirons l'attention, tout d'abord, sur le cas de l'empereur Héraclius lui-même. Des récits traditionnels le montrent comme un connaisseur en astrologie (*Kâna Hiraqlu hazzâan yanzhuru fi-n-nujûm*, rapporte Bukhâri, *Çahîh I.1*). D'après les récits islamiques, à trois reprises, on le voit préoccupé par la question de la manifestation prophétique muhammadienne. Une première fois, par pure scrutation astrologique, avant de connaître autrement la sortie du Prophète Mohammad, il affirma qu'il venait de découvrir qu'un Roi (*Malik*) ou un Règne (*Mulk*) nouveau paraissait «chez les circoncis» et il se demandait au sujet de ceux-ci s'il s'agissait d'autres que de Juifs (Bukhâri, *ibid.*). Peu après, apprenant qu'un prophète s'était levé chez les Arabes, il s'informa s'il s'agissait de circoncis. Il consulta par

écrit aussi l'un de ses amis byzantins « compétent comme lui en science » (*nazhiru-hu fi-l-ilm*), la réponse le confirma dans sa conviction. Une deuxième fois, c'est lorsqu'il reçoit le message du Prophète Muhammad lui-même, le convoquant à l'Islam, et lorsqu'il enquêta à ce propos auprès des Arabes marchands, venus de la Mekke en Syrie, choses mentionnées, par exemple, par Bukhâri au moins deux fois, dans le chapitre sur la Révélation et dans celui sur la Guerre Sainte. Son attitude apparaît en la circonstance positive quant à lui-même (un hadith du Prophète déclarera d'ailleurs, confirmé, de ce fait, l'Empire byzantin, et par contre l'Empire perse condamné à la destruction, du fait de la réponse hostile faite par Chosroes Parwiz à un message prophétique analogue), mais celle des chefs de l'Eglise aurait été telle qu'il ne put donner aucun cours à sa bonne disposition. Il est cependant évident qu'il n'avait pas une conviction formelle, car son comportement dans la troisième circonstance, celle des ambassadeurs d'Abû Bakr, le montre encore à la recherche d'une certitude.

L'inquiétude et l'émotion manifestées alors par l'Empereur pourraient s'expliquer assez bien par le sentiment de responsabilité tant personnelle que fonctionnelle devant des faits et dans des moments historiques déterminants pour les destins traditionnels du monde. Sa réponse à Abû Bakr, tout en étant dilatoire, reste polie, quoique l'histoire byzantine et chrétienne n'ait gardé, semble-t-il, aucun souvenir de contacts de ce genre. Son attitude personnelle différente, en toutes ces circonstances, des réactions officielles et ecclésiastiques, pourrait même s'expliquer au fond, et dans une certaine mesure tout au moins, par le fait que la tradition « impériale » en Occident apparaît comme ayant une origine et une position indépendantes de la tradition « sacerdotale chrétienne », tout en pouvant, et finalement même tout en devant se conjoindre de façon intime avec celle-ci dans l'organisation traditionnelle de l'Occident. (L'Empereur byzantin devint même l' « Evêque du Dehors ».) Les mentions que fait Héraclius d'un « trésor » transmis « par succession impériale continue », (rapporte Ad-Dinawari) depuis *Dhû-l-Qarnayn* (auquel il est certain que le cas d'Alexandre le Grand ne fait que correspondre dans une certaine mesure, à un certain moment historique), atteste bien cette continuité de la fonction impériale malgré les changements des formes traditionnelles « religieuses » dans la sphère où s'exerçait l'autorité des souverains temporels de l'Occident (celui-ci pris dans son ensemble et par rapport à l'ordre traditionnel total du monde). Il est d'ailleurs significatif, sous ce même rapport, que, lors de la première enquête, sur données astrologiques, Héraclius s'inquiète de l'avènement d'un nouveau Roi ou Royaume plutôt que de celui d'un nouveau prophète.

Quant à la question de savoir ce qu'étaient exactement en elles-mêmes ces images des Prophètes, il n'est certainement pas facile de dire quelque chose de sûr, mais le fait qu'elles étaient gardées secrètes et conservées d'une façon toute particulières et dans des casiers à part, fait penser qu'il s'agissait d'un « trésor » astrologique plutôt que d'une sorte d'album.

(L'existence par ailleurs d'un livre sur les destinées de Byzance dans la bibliothèque impériale pourrait être d'un ordre quelque peu différent, plus « extérieur » en tout cas, quelles qu'en aient été les sources premières.) Il n'est pas impossible que les images prophétiques en question aient eu aussi quelque vertu talismanique, quoiqu'elles n'étaient que des « copies » d'originaux restés dans un dépôt plus mystérieux. Il est intéressant de retenir, en tout cas, qu'il s'agirait, à l'origine de tout cela, d'un dépôt proprement occidental, de cet Extrême-Occident que Dhûl-Qarnayn avait effectivement atteint (alors qu'Alexandre le Grand n'avait pas eu à faire une telle expédition). Dans cette perspective, la version d'Al-Bayhaqî, que traduit M. Hamidullah, porte le détail que la figure d'Adam était de couleur rouge, et cela aussi suggère un rapport avec le prototype adamique de la race rouge dont la position cardinale est à l'Occident. Une des données de la tradition islamique quant à la création d'Adam, s'applique plus spécialement à la race rouge.

Telles sont les réflexions que nous pouvons ajouter à celles que M. Hamidullah a faites lui-même au sujet des données rapportées par le document le plus important de son article.

M. VÂLSAN

LIVRES REÇUS

Dr. Jacques MÉNÉTRIER – *Les Vieillissements.* Ed. La Colombe, 1962.

MEYER SAL – *Les Tables de la Loi.* Ed. La Colombe, 1962.

André GUÉRIN – *Cyclologie Universelle.* Ed. La Colombe, 1962.

KRISHNAMURTI – *Paris 1961.* Ed. La Colombe, 1962.

J. C. SALÉMI – *Connaissances Intérieures* ★ *L'Introspection spirituelle.* Ed. La Colombe, 1962.

J. C. SALÉMI – *Connaissances Intérieures* ★★ *La Création, Les Symboles, Les Sacrifices.* Ed. La Colombe, 1962.

J. C. SALÉMI – *Connaissances Intérieures* ★★★ *Sexe, Sang, Sépulcre.*

SHARIFA GOODENOUGH – *Soufisme d'occident.* Ed. La Colombe, 1962.

REVUES REÇUES

"Sphinx" *(en grec), 2e série.* Nos janvier, mars-avril, mai-juin 1962.

"Al-Muslimûn" *(en arabe)*, Beyrouth (Liban). Nos 6 et 7-8.

"La Tour Saint-Jacques" *VII.* Louis-Claude de Saint-Martin. *Pensées mythologiques. Cahier des Langues.*

ERRATUM. - *La numérotation des pages du numéro de Mars-Avril doit être rectifiée en continuation de celle du numéro de Janvier-Février.*

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1962

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année   Juillet-Août et Septembre-Octobre 1962   Nos 372-373

LE MYSTÈRE DU BODHISATTVA

(suite et fin) (1)

Il faut insister ici sur la différence entre le *Nirvâna* et le *Parinirvâna :* seule la mort permet une réintégration totale — à ceux qui de leur vivant ont réalisé l'« Extinction » — dans l'« Extinction suprême », qui n'est autre que le « Soi » védantin ; les êtres vivants, quel que soit leur degré de spiritualité, restent forcément solidaires de l'Etre, qui est du domaine du *Nirvâna* puisqu'il représente une parfaite transcendance par rapport à toute manifestation ou tout engrenage cosmique, mais qui étant toujours du domaine de *Mâyâ,* dont il est le sommet ou la quintessence, n'est pas encore le Soi. Si sous un certain rapport la mort n'amène aucun changement pour celui qui a réalisé le *Nirvâna,* — le *Jîvan-Mukta* hindou et l'*Arahant* bouddhique, — elle n'en actualise pas moins sous un autre rapport un changement considérable, si bien qu'il faudrait dire que la mort n'est pour le « libéré vivant » ni une modification ni une non-modification, ou qu'elle est les deux choses à la fois. Cependant : si nous disons que le Bouddha, en mourant, est entré dans le *Parinirvâna,* ce n'est là encore qu'une façon de parler terrestre : en réalité, il y était toujours en tant que *Dharmakâya,* « corps du *Dharma* » ; de même, il n'a cessé de demeurer au Ciel sous sa manifestation de *Sambhogakâya,* « corps de Béatitude », tout en se manifestant parmi les mortels

(1) Voir E.T. de mai-juin 1962.

en vertu de *Nirmânakâya,* le « corps de la métamorphose surnaturelle ». En langage monothéiste, nous dirions qu'à chaque Prophète ou *Avatâra* correspond un Archange et, au-delà de la création, un Nom divin, et que chaque Nom divin reflète à sa manière toute la Divinité.

Une question qui pourrait se poser au sujet des *Bodhisattvas* suprêmes — eu égard au culte quasi divin qui les entoure — est la suivante : ne peuvent-ils être davantage que des Archanges, c'est-à-dire : restent-ils au sommet du cosmos, donc en deçà de l'Etre, ou peuvent-ils se situer au sommet de *Mâyâ,* donc au degré de l'Etre et en deçà du Sur-Etre ? A cela il faut répondre par la négative, malgré certaines hyperboles ou synthèses verbales qui pourraient suggérer le contraire ; car les « Noms divins » ou les Qualités de l'Etre sont représentés, dans le Bouddhisme, par les différents Bouddhas, — notamment les « Dhyâni-Bouddhas », — ou en d'autres termes, par la Bouddhéité absolue envisagée sous le rapport déjà contingent — donc propre à *Mâyâ* — de la différenciation. Ajoutons que pour le *Bodhisattva* céleste, qui même en « s'incarnant » ne quitte pas son Paradis, « s'incarner » peut signifier aussi « déléguer un pouvoir », et c'est en ce sens qu'on peut qualifier tel saint ou tel grand lama d'« incarnation » d'*Avalokiteshvara* ou de *Manjushrî* (1).

Une question qui se pose également est celle-ci : de qui vient l'initiative de l'éclosion d'un *Bodhisattva* et *a fortiori* de celle d'un Bouddha ? Vient-elle de l'homme ou du Logos céleste ? Les deux choses coïncident : dès que le support est préparé, qu'il a atteint un degré de perfection, le Logos descend sur lui et s'y fixe, comme la lumière se fixe automatiquement sur une surface claire et lisse ; mais précisément, la maturation du support humain est à son tour et par anticipation un effet du Logos, — qui est à la fois Sagesse et Miséricorde, Connaissance et Amour, lumière et chaleur, — si bien que nous devons admettre que l'initiative première vient du Ciel et que le support n'a été produit dans l'ordre du jeu cosmique qu'en vue

(1) La charité terrestre exercée par les *Bodhisattvas* célestes nous fait penser à sainte Thérèse de Lisieux désirant « passer son Ciel à faire du bien sur la terre », — c'est ce qu'évoque l'image de la « pluie de roses », — bien que l'intention se situe alors dans le cadre d'une eschatologie tout à fait différente.

de la manifestation du Logos et par le Logos lui-même. C'est dans un sens analogue qu'on a pu affirmer paradoxalement, dans divers langages traditionnels, que le monde a été créé pour le Prophète ou l'*Avatâra* ou pour la manifestation de celui-ci.

Un point important dans le mystère du « Bouddha virtuel » est la compréhension de la nature nirvânique du *samsâra :* de même que nous avons écrit à d'autres occasions que le fini est une sorte de dimension interne de l'Infini, — dimensions strictement nécessaire, de toute évidence, en raison même de l'infinité ou du caractère intrinsèque de l'infinité, — de même nous pourrons définir ici le *samsâra* comme une sorte de dimension du *Nirvâna,* ou une façon « ignorante » (au sens du terme *avidyâ*) d'envisager ce dernier, le facteur « ignorance » étant provoqué par l'infinité même du divin « Vide » ; la substance même de cette réalité à rebours est constituée par ces « grains de sable » que sont les *dharmas,* — les qualités élémentaires, — lesquels sont comme des cristallisations segmentées, innombrables et « inversées » du Vide ou de la pure Substance nirvânique. L'« impermanence » des choses n'est autre que leur relativité.

***

Résumant ce que nous venons d'exposer et le complétant en même temps, nous distinguerons trois *Nirvânas,* — ou trois degrés de l'Extinction, — dont deux sont encore de l'ordre de *Mâyâ* ou de la contingence, tandis que le troisième, le *Parinirvâna,* est l'Absolu ; si un autre *Nirvâna* était l'Absolu, il ne saurait être question d'un *Parinirvâna.* Le premier *Nirvâna* est ontologiquement celui du *Bodhisattva :* c'est l'extinction par rapport à la manifestation formelle, ce qui correspond au degré des Archanges, du Ciel, de l'Existence ; nous disons « ontologiquement » parce que le *Bodhisattva* y « vit », même s'il a réalisé le deuxième *Nirvâna,* lequel coïncide avec l'état du Bouddha terrestre et qui est l'extinction par rapport à la manifestation universelle, ce qui correspond au degré de l'Etre. Le troisième *Nirvâna,* au-delà de *Mâyâ,* est celui du Bouddha céleste ou absolu : c'est le *Parinirvâna,* l'extinction par rapport à l'Etre ou à *Mâyâ,* ce qui corres-

pond au suprême Soi des Védantins (1). Or, dire que le *Bodhisattva* renonce au *Nirvâna*, signifie qu'il entend se maintenir, non dans la manifestation formelle seulement, mais dans la transmigration, quel que soit le degré d'extinction qu'il ait atteint intérieurement. Ce que le *Bodhisattva* désire, c'est une perfection, non pas « divine », mais « cosmique », laquelle a pour conséquence l'obtention d'un « message divin » : or cette fonction — celle du *Samyaksam-Buddha* — exige une perfection de Connaissance cosmique, que ne possède pas le *Pratyeka-Buddha*, et qui — comme le fait de la Révélation lui-même — est d'ailleurs sans importance au regard de la Connaissance absolue (2) ; en terminologie islamique, nous dirions que le Prophète n'est pas sublime en vertu de sa mission prophétique (*nubuwwah*), mais en vertu de sa parfaite sainteté (*wilâyah*), ce qui a amené certains à prétendre que les saints sont supérieurs aux Prophètes, alors qu'en réalité la prophétie, sans être elle-même un degré de sainteté, exige ou implique la sainteté totale (3). Mais le *Bodhisattva* ne peut renoncer au *Nirvâna* qu'à condition de l'avoir atteint sous le mode accessible dans l'existence formelle, et c'est alors seulement que sa décision de devenir un *Samyaksam-Buddha* a un sens ; avant cela, son désir même de « devenir un Bouddha » ou de « sauver tous les êtres animés » est à la fois un stimulant et un obstacle, suivant que la voie relève de la *bhakti* ou du *jnâna*. Arrivé au *Nirvâna*, il saura si l'*Adi-Buddha* — la Buddhéité suprême, qui s'identifie à l'Infini nirvânique — l'a choisi ou non, ou en d'autres termes, si l'économie universelle, ou l'équilibre ou le rythme du cosmos, décide s'il sera un Messager ou s'il doit s'intégrer en définitive jusqu'à l'épuisement de la « Vie de *Brahmâ* » — à

(1) L'extrême pointe inférieure de ce que nous pouvons appeler l'« axe nirvânique » est le cœur ou l'Intellect pur, ou encore le mental en état de parfaite vérité et pureté, ou le *mantram*, le *nembutsu*. En langage monothéiste, ou simplement théiste, nous parlerions de l'« axe céleste » ou « divin ».

(2) Shrî Shankara avait réalisé cette Connaissance sans avoir produit le *Veda* ; en un sens analogue, Marie Madeleine était parfaitement sainte sans avoir enfanté le Christ.

(3) Encore faut-il distinguer entre les Prophètes mineurs, qui ont une mission limitée à l'intérieur de telle tradition, et les Prophètes majeurs qui peuvent être même des « fondateurs de religion ».

un état archangélique, tel *Avalokiteshvara* ou *Manjushrî*. Tout ce que nous venons de faire remarquer implique que la Connaissance spécifique du *Samyaksam-Buddha* n'est « ni supérieure ni inférieure », mais simplement « autre » — bien qu'en un certain sens plus « ample » — que la Connaissance de l'*Arahant ;* elle est une sorte de « pénétration existentielle » des mondes et des créatures, une « dilatation » en direction du *samsâra*, laquelle est comme l'ombre projetée, si l'on veut, de la « dilatation » dans le *Nirvâna* ou dans le *Parinirvâna ;* et ceci est sans doute en rapport avec le « souvenir des vies antérieures », car la pénétration englobe simultanément le « temps » et l'« espace », symboliquement parlant.

L'Illumination survenue, dans la vie de Shâkya-Muni, sous l'arbre de la *Bodhi*, n'est autre que ce qu'on appellerait, en langage plus ou moins occidental, la « Révélation », c'est-à-dire la réception du Message ou de la fonction de Prophète (1) : de même que l'âme descend subitement sur l'embryon dès qu'il est suffisamment formé, — ni avant ni après, — de même la *Bodhi* descend sur le *Bodhisattva* ayant acquis, en marge de sa Connaissance et de son *Nirvâna*, les perfections cosmiques que le « rayonnement » prophétique exige.

Il faut revenir ici, au risque de nous répéter, sur un point particulièrement important : s'il y a dans le *Mahâyâna* un élément qui peut être sujet à caution au point de vue métaphysique, c'est, non pas la voie du *Bodhisattva*, bien entendu, mais, ce qui est tout différent, l'idéal du *Bodhisattva* en tant qu'il s'oppose polémiquement à la spiritualité « non altruiste » du pur contemplatif, comme si, premièrement, toute spiritualité n'englobait pas la charité, et que, deuxièmement, la considération d'une contingence quelconque pouvait entrer en concurrence avec la Connaissance pure ou totale. Mais si le désir de délivrer tous les êtres s'oppose forcément, sous cette forme élémentaire et

(1) Cette Révélation se trouve résumée dans la formule, fort elliptique, de la *Bodhi* de Shâkya-Muni : « Cet être, qui devient, du devenir de ceci, qui devient ; ce non-devenir, qui ne devient pas, de la cessation de ceci, qui cesse. » Voici le commentaire qu'en a fait un des disciples du Bouddha : « Le *Thatâgata* a expliqué l'origine de celles des choses qui procèdent d'une cause. Il a expliqué également leur cessation. Ceci est la doctrine du grand *Shramana* ».

même sentimentale, à la Connaissance, — puisqu'il s'agit là d'un « désintéressement intéressé » (1), — quel peut être, au point de vue de la tradition, le sens profond ou la fonction alchimique d'un désir objectivement si disproportionné et subjectivement si contingent ? La réponse est que c'est là un moyen de « canaliser » certaines mentalités vers la Vertu et la Vérité ; c'est cet idéalisme d'abnégation héroïque, c'est cet héroïsme à la fois karmique et bhaktique — et rien d'autre — qui attirera ces bonnes volontés et les enflammera, et c'est de cela que la tradition doit tenir compte dans sa formulation polyvalente. Quant au *Bodhisattva* lui-même, son refus du *Nirvâna* — non de l'« axe nirvânique » qui le traverse, mais du repos dans l'Extinction — est simplement la volonté de renaître malgré la possibilité de ne plus renaître ; puisque la possibilité existe et se présente à lui, il y a droit suivant sa vocation et son destin (2). Ce qui manque au *Bodhisattva*, c'est par conséquent, non le *Nirvâna* informel, ni même le *Nirvâna* surexistentiel, — celui dont jouit le Bouddha terrestre, — mais uniquement le « mandat prophétique, qui le ferait devenir *Samyaksam-Buddha*, et le retrait dans la Réalité non-manifestée, donc extra-samsârique; l'absence du « mandat » est évidemment involontaire, tandis que le séjour dans la transmigration est vocationnel et vise, soit précisément à l'obtention du « mandat » ou de la « mission », soit à la présence bienfaisante et en quelque sorte angélique dans le *samsâra*. C'est cela, et cela seul, que signifie le refus d'entrer dans le *Nirvâna*, car il va sans dire que nul ne peut empêcher — ni vouloir empêcher — l'éclosion de la Connaissance.

Humainement parlant, le *Bodhisattva* est un être tout à fait extraordinaire par l'acuité, l'ampleur et l'étendue de ses facultés, ce qui, à cette échelle, ne saurait être le cas du *Pratyeka-Buddha* : celui-ci, tout en étant « libéré vivant » et possédant la Connaissance suprême dans la mesure où elle peut se communiquer à un être encore lié à la condition terrestre ou formelle, peut n'avoir que des

(1) Parallèlement et inversement, nous pourrions qualifier la solitude non-agissante du contemplatif d'« intérêt désintéressé », du moins à un certain point de vue.

(2) On se rappellera ici du texte de Chaitanya que nous avons déjà cité, et selon lequel le saint n'a qu'un désir, celui de « n'avoir que de la dévotion pour Toi, de naissance en naissance ».

facultés individuelles ne sortant guère de la norme commune, — à part l'intellectualité et la contemplativité, — comme le montre l'exemple d'un Râmakrishma ou celui d'un Râmana Maharshi ; quand on fait abstraction de leur réalisation intérieure, leur envergure humaine — et c'est uniquement de cela qu'il s'agit ici — est évidemment moindre que celle d'un Râma ou d'un Krishna, ou celle du jeune prince Siddhârtha, le futur Bouddha ; il n'y a là aucune commune mesure, et même le génie le plus puissant disparaît à côté de cet ordre de grandeur, toujours au seul point de vue de la constitution humaine et sans faire intervenir un *a posteriori* spirituel. Ou prenons l'exemple de la Mère de Jésus : la tradition rapporte qu'elle possédait d'une manière naturelle — ou « surnaturellement naturelle » — toute vertu et toute science au plus haut degré d'épanouissement ; cette perfection suréminente était indispensable pour son rôle de « corédemptrice », mais c'est là une disposition providentielle ou une prodigalité cosmique qui, tout en s'accompagnant nécessairement, à partir d'un certain moment, de la Connaissance, n'en est pourtant pas la condition, sans quoi il serait inutile de parler de la gnose et de l'enseigner à de simples mortels. La perfection « surhumainement humaine » du *Bodhisattva* est nécessaire, non pour la Connaissance en soi et partant pour la sortie hors du monde, mais pour la manifestation terrestre du Principe divin, de la Vérité libératrice, du *Nirvâna*, ce qui est tout différent ; loin de se diriger exclusivement vers le non-manifesté, l'humanité proprement angélique du Bouddha virtuel se déploie au contraire dans le cosmos, comme le soleil illumine la nuit. C'est cela, répétons-le, qui la rend capable de véhiculer cette cristallisation de l'Infini — ou cette Vérité « devenue chair » — qu'est la Révélation, germe et aliment d'une tradition universelle et millénaire.

A la question de savoir si cette perfection, combinée avec la *Bodhi* dont elle est le réceptacle prédisposé, constitue un degré de la Connaissance, on peut répondre oui et non ; c'est comme si l'on demandait, en somme, si le *samsâra* est réel ; la réponse peut être affirmative ou négative, suivant les points de vue, pourvu que la vérité absolue soit reconnue. « Toute chose est *Atmâ* », certes ; mais « le monde est faux, *Brahma* est vrai », et « il n'y a pas de divinité hormis la seule Divinité » ; le problème

n'est autre, au fond, que celui du « caractère divin » de *Mâyâ*, ou de la nature de *Mâyâ* en tant que « modalité », « jeu », « dévoilement » ou « aspect » de l'ineffable Soi, de *Paramâtmâ*. La « Connaissance suprême » attribuée au *Samyaksam-Buddha* comporte essentiellement trois facteurs : le déploiement cosmique inouï de la perfection bodhisattvique, puis le *Nirvâna* qui s'y trouve compris, et enfin le « poids céleste » de la Révélation du *Dharma* ; quant à savoir si les facteurs extranirvâniques, aussi incomparables qu'ils puissent être à leurs niveaux, ajoutent quelque chose au *Nirvâna* ou constituent un élément de Connaissance principielle, c'est là, nous semble-t-il, une question qui métaphysiquement se résoud d'elle-même.

Il est toutefois un facteur qui permet d'accepter, avec les réserves qui s'imposent, l'interprétation de l'Illumination spécifique du *Samyaksam-Buddha* comme un degré — ou comme le degré suprême — de la Connaissance, et c'est le suivant : la Révélation coïncide, chez le *Bodhisattva* prêt à la recevoir, avec le « ressouvenir » de la Sagesse acquise « antérieurement », mais « oubliée » passagèrement du fait de l'incarnation. Cet « oubli » ou ce trouble initial a lieu pour la simple raison que ce n'est pas dans ce monde nouveau que le *Bodhisattva* avait acquis sa Sagesse ; l'obscuration passagère dont il s'agit est d'ailleurs comparable, dans l'ordre naturel, à l'enfance qui, elle aussi, voile transitoirement des facultés pourtant préexistantes. Il y eut donc sous l'arbre de la *Bodhi* une double Illumination : d'une part le « ressouvenir », qui devait se produire par la force des choses après d'inévitables tâtonnements dans un nouveau corps et un nouvel espace, et d'autre part la Révélation accompagnée de la Connaissance samsârique qui caractérise le *Samyaksam-Buddha*. Si nous admettons que le terme de *Buddha* a deux ou plusieurs sens, — et le *Mahayâna* nous y oblige, — nous devons admettre également deux ou plusieurs genres de *Bodhi* : il y a une *Bodhi* qui est propre à tout *Buddha*, fût-il extérieurement *Bodhisattva*, et il y en a une autre qui concerne le seul Bouddha Révélateur et dans laquelle une dimension extrinsèque s'allie à la *Bodhi* intrinsèque (1).

(1) On distingue du reste la *Bodhi* inconditionnelle de l'Absolu d'avec ses reflets céleste et terrestre, les trois niveaux appartenant à tout Bouddha, suivant la théorie des trois « corps » de l'« Eveillé ».

Le *Bodhisattva* devenu *Buddha*, disions-nous, a la Connaissance absolue, non pas en vertu de sa qualité de *Samyaksam-Buddha*, mais en vertu de sa qualité d'*Arahant*, c'est-à-dire qu'il peut — mais ne doit pas — être *Samyaksam-Buddha* parce qu'il a cette Connaissance ; nous avons relevé aussi que l'opposition tout illusoire *samsâra-Nirvâna* n'existe qu'au point de vue du monde et se trouve résolue dans et par le *Nirvâna* et non autrement, car il n'y a là aucune réciprocité ni aucune symétrie possible, si bien que la Science particulière du Bouddha Révélateur ne saurait ajouter quoi que ce soit à la Connaissance nirvânique. Or il ne faut pas perdre de vue — et nous y avons fait allusion également — qu'il est possible de considérer le *samsâra* sous le rapport de sa « nirvanéité » indirecte, c'est-à-dire en tant que « dimension interne » du Vide ou de l'Infini, et dans ce cas on pourra à la rigueur, en y mettant les précautions qui s'imposent et en un sens évidemment relatif, parler d'une Connaissance suprême propre au seul *Samyaksam-Buddha* (1). Nous n'en dirons pas davantage, et ne serait-ce que pour la simple raison qu'on ne peut parler adéquatement des dimensions de l'espace en termes de planimétrie.

***

Le Bouddha voulut tout d'abord garder la Révélation — ou la Connaissance correspondante — pour soi, et ce ne fut que sur les instances trois fois répétées des Dieux (2) qu'il se décida à la communiquer ; cette hésitation initiale est profondément symbolique, car elle manifeste un aspect du processus révélateur même, un peu comme le brisement des premières Tables de la Loi au Sinaï. Plus tard, le Bouddha déclara n'avoir rien caché, d'avoir au contraire fait rayonner la Vérité comme le jour, qui illu-

(1) *Samyak* signifie « juste », « parfait » ou « entier », tandis que le préfixe *sam* — comme les mots latins *summum* et *summa* ou les mots allemands *samt, zusammen, sammeln* — exprime les idées voisines de « sommet » et de « totalité ». La transcription savante lie ce préfixe au mot suivant, ce qui, pour l'œil, estompe quelque peu les termes connus de *Buddha* et de *Bodhi*. Un terme tel que *Sambodhi* évoque bien le caractère « synthétique » — à la fois suprême et non-suprême — de l'Illumination du Bouddha Fondateur.

(2) Les *Devas*, qui correspondent aux Anges du Monothéisme.

mine tout ; cette parole, loin de nier — comme d'aucuns l'imaginent — la pluralité graduée des sens dans l'Enseignement sacré, affirme en réalité l'universalité et la totalité du *Dharma :* même les aspects les plus subtils de la Vérité ont été exprimés avec une suffisante clarté pour « ceux qui ont des oreilles pour entendre » ; l'Enseignement a livré toutes les clefs nécessaires, et fût-ce sous la forme d'une fleur dans la main du *Tathâgata* (1). Du reste, nulle vérité n'est ésotérique en elle-même, elle ne l'est que par rapport à tel degré d'entendement ; or la source de l'incompréhension est plus souvent dans la volonté que dans l'intelligence, c'est-à-dire que les obstacles sont avant tout d'ordre passionnel, au sens le plus large, ce qui nous ramène en somme à la distinction entre deux genres de limitations, foncières les unes et accidentelles les autres, et au problème de leur enchevêtrement dans la nature humaine, ou encore, en d'autres termes, à la question de savoir dans quelle mesure une apparente substance est accidentelle ou qu'une apparence d'accident dénote au contraire une substance.

Quand nous disons que la Révélation s'accompagne chez le Bouddha d'une conscience concrète et pénétrante des rythmes du *samsâra,* — du monde en tant qu'enchaînement indéfini des causes et effets, — il doit être bien entendu que le genre ou le style de cette connaissance est fonction du style de la Révélation qu'elle accompagne : ce que la Révélation énonce, l'*Avatâra* le connaît immédiatement, sans qu'il soit toujours possible d'assigner une priorité, dans l'âme avatârique, soit à cette Connaissance, soit au « fait divin » de la Révélation. Pour ce qui est de la question du style spirituel, nous dirons qu'on peut connaître l'espace de diverses manières, en partant de différents symbolismes ou de différentes mesures : on peut le connaître selon le cercle, la croix, l'étoile, la spirale, et c'est ainsi que la *samsâra* peut être connu suivant des perspectives variées, analogiquement parlant ; mais cette science n'aura toujours qu'un caractère d'« absoluité relative », comme tout reflet absolu dans la contingence.

Le monothéisme semble enseigner que le monde a un commencement et n'a pas de fin, et le Bouddhisme, au

(1) « Celui qui est ainsi allé », nom du Bouddha.

contraire, semble affirmer non moins paradoxalement que le monde a une fin, mais n'a pas de commencement ; cette remarque que nous fit un Bouddhiste appelle le commentaire suivant : la réponse aux deux difficultés est donnée par la notion d'Apocatastase, laquelle satisfait aux exigences des deux métaphysiques, en mettant fin à la création — mais sans anéantissement, bien au contraire, — et en réalisant le désir humainement impossible des *Bodhisattvas.* Quand les Bouddhistes admettent que le *samsâra* prendra fin grâce aux *Bodhisattvas* et Bouddhas qui auront sauvé jusqu'au dernier des « êtres animés , ils attribuent implicitement la réintégration finale à l'*Adi-Buddha,* Bouddha universel ou divin dont l'Acte s'identifie en effet au Logos transmutateur ; autrement dit, l'Apocatastase ou le *Mahâpralaya* est la *Bodhi* — le passage à l'état de Bouddha — de tous les *Bodhisattvas* célestes, tels *Avalokiteshvara, Manjushrî, Kshitigarbha, Akâshagarbha ;* la lumière nirvânique qui submerge, pénètre, transmue et dévore le *samsâra,* c'est leur Illumination sauvant l'Univers, et en fait, c'est à travers les Essences célestes qu'agira cette Lumière, avant de les résorber à leur tour dans son infini Silence.

Dans le Bouddhisme, qui est réfractaire aux spéculations à littéralisme cérébral, le langage veut communiquer ou déclencher un « être » plutôt qu'un « penser : « comprendre » et « être » tendent à se confondre dans la mesure du possible, d'où le large usage des *upâyas,* des « concepts-moyens » dont la raison suffisante est, moins une vérité conçue « abstraitement » qu'une transformation intérieure et une intuition en quelque sorte « existentielle », si ce paradoxe est permis. C'est ainsi que l'idée du *Bodhisattva* a pour but, avant tout, de détruire l'égoïsme, puis l'*ego* même ; peut-être le *Mahâyâna* reproche-t-il au fond à ses antagonistes du Sud moins une imperfection de doctrine qu'une imperfection de méthode, c'est-à-dire qu'il estime que l'idéal de la *Bodhi* est pratiquement irréalisable sans l'idéal du *Bodhisattva,* seul capable de trancher le nœud gordien de l'égoïté. Certes, on peut être d'un autre avis sur ce dernier point, mais, quoi qu'il en soit, si le *Bodhisattva* est censé sauver tous les êtres animés, cela indique avant tout une totalité du don de soi, donc une victoire parfaite sur l'*ego ;* la compassion apparaît alors comme le critère d'authenticité de la

Connaissance, comme c'est le cas de l'amour dans la gnose chrétienne (1), pour laquelle la sagesse sans charité n'est qu'un « airain qui résonne ou une cymbale qui retentit ». L'« amour » est ce qui fait passer le « comprendre » à l'« être », ou ce qui nous attache ontologiquement à la Vérité et nous ouvre ainsi à la magie transformante du Symbole.

***

Pour terminer, revenons, en les précisant, à ces notions fondamentales : le *Bodhisattva* ne pourrait pas accumuler des mérites innombrables, et par là un *karma* inépuisable, s'il n'était intérieurement un *Buddha*, libéré, comme tel, de la transgression ; c'est parce qu'il ne peut plus tomber dans le péché ou dans la passion que le *Bodhisattva* accumule des mérites ininterrompus et réalise des perfections sublimes ; les actions sacrificielles attribuées au *Bodhisattva* symbolisent et ses perfections — les *pâramitâs* — et le sacrifice que représente sa condition samsârique même. Ce qui distingue le *Bodhisattva* du *Buddha*, c'est, non pas forcément une moindre connaissance, nous l'avons dit, mais le fait de se trouver dans le *samsâra*, ou plus précisément de s'y trouver d'une certaine façon et par principe ; le *Buddha* terrestre se distingue des *Bodhisattvas* par le fait qu'une Parole céleste s'est « incarnée » en lui et qu'il a obtenu ainsi la fonction de « fonder une religion » — pour parler en termes occidentaux — et de sortir ensuite de la transmigration ; l'un ne va d'ailleurs pas sans l'autre, car celui qui a pratiqué une « sortie » hors du monde doit désormais veiller sur cette voie et n'a plus d'autre fonction à l'égard des « êtres animés » (2).

Il y a, somme toute, quatre « réalités » à envisager : le *samsâra*, le *Nirvâna*, le *Bodhisattva* et le *Buddha* ; celui-

(1) Nous spécifions qu'il s'agit de gnose, car pour la voie d'amour, laquelle coïncide le plus souvent avec un exotérisme relatif, la chose est évidente.

(2) Le *Mahâyâna* se présente parfois comme étant la doctrine, non du Bouddha terrestre — donc en *Nirmânakâya* — comme l'est le *Hînayâna*, mais du « Bouddha divin », en *Dharmakâya*. Ce qui est absolument certain, c'est que les soûtras mahâyâniques ne sauraient en aucun cas être œuvre humaine et refléter une « évolution » quelconque, quels que puissent être leurs moyens dialectiques.

ci est, en un certain sens et en tant que *tathâgata*, le « *samsâra* entré dans le *Nirvâna* », tandis que le *Bodhisattva* est au contraire et par principe le « *Nirvâna* présent dans le *samsâra* » ; on a dit également que le *Buddha* représente l'aspect contemplatif, et le *Bodhisattva* l'aspect actif du *Nirvâna*, ou que le premier est tourné vers l'Absolu, et le second vers la contingence. Le *Buddha* est un rayon émanant du Centre et retournant à lui, et le *Bodhisattva* est un cercle projetant le Centre dans la périphérie ; le *Buddha* illumine ou sauve par rayonnement, et le *Bodhisattva* en mouvement spiroïdal. Ou encore : le *Buddha* transmet, « verticalement », la Lumière ou la Connaissance, tandis que le *Bodhisattva* manifeste « horizontalement » la Chaleur, la Compassion, la Miséricorde.

Le *Buddha* manifeste cette vérité que « le *samsâra* est *Nirvâna* », et le *Bodhisattva*, la vérité que « le *Nirvâna* est *samsâra* » ; mais on pourrait affirmer aussi que chacun manifeste à sa manière les deux vérités, suivant l'aspect ou la fonction qui prédomine, ce qui revient à dire que le *Bodhisattva* et le *Buddha* sont tous deux les manifestations à la fois libres et nécessaires de l'*Adi-Buddha* ou de *Mahâ-Vairochana*.

Frithjof SCHUON.

QUELQUES APERÇUS HISTORIQUES SUR L'IDÉE TRADITIONNELLE [1]

[1] *Les pages qui vont suivre sont extraites de l'ouvrage que notre collaborateur, M. Luc Benoist, doit publier prochainement aux Presses Universitaires de France, dans la collection "Que sais-je ?", sous le titre :* **L'Esotérisme.**

Le traditionalisme romantique

Tout au long du siècle classique et du siècle des Lumières, une chaîne secrète de spirituels, sinon d'initiés, relie les platoniciens de la Renaissance, Marsile Fiçin, Pic de La Mirandole, Bruno et Campanella au premier mouvement romantique. La qualité des hommes qui forment cette chaîne n'est pas toujours reconnaissable. Il en est de douteux. L'humanisme des XVII[e] et XVIII[e] siècles reste très inférieure à celui du XVI[e]. L'homme de cour n'est plus un « microcosme », mais un sceptique. Le romantisme réagit contre ce rationalisme et l'athéisme révolutionnaire qui en fut l'héritier.

En France, le renouveau du sentiment religieux et des traditions rencontra ses théoriciens dans les « prophètes du passé ». Bonald, J. de Maistre et L.-C. de Saint-Martin. En Allemagne, il provoqua dans la Maçonnerie la création d'une hiérarchie de hauts grades à l'imitation des Ordres de chevalerie. Le rite templier de la Stricte Observance fut fondée en 1754 par le baron de Hundt à qui la grandeur de l'Allemagne médiévale donnait la nostalgie du Saint-Empire. Dans le même temps, à Lyon, un maçon d'origine espagnole, Martinez de Pasqually, fondait le rite des Elus Coëns pour mettre en pratique les procédés de réalisation exposés dans son *Traité de la Réintégration des Etres*. Après le départ du maître pour

les Antilles, deux de ces disciples, L.-C. de Saint-Martin et Willermoz élaborèrent aux couvents de Lyon et de Wilhelmbad (1782) les constitutions d'un Régime Ecossais Rectifié, reconnu par le Grand-Orient et qui unissait en les transformant les Elus Coëns et la Stricte Observance.

La figure la plus remarquable du nouveau régime fut certainement le comte J. de Maistre. Maçon à vingt et un ans, grand orateur et grand profès, il devint bientôt, comme l'empereur Alexandre I[er], chevalier bienfaisant de la Cité Sainte, dernier grade du régime écossais rectifié. Catholique intransigeant, auteur du traité *Du Pape*, il déclarait que « le christianisme des premiers temps était une véritable initiation », et il répliquait à ses contradicteurs que « ce qui est clair pour les adeptes est inintelligible pour le reste des hommes ». Avant Lamennais et mieux que Bonald, il fut le chef de l'école traditionaliste française, première manifestation du romantisme. Mais il restait trop humaniste à la française pour que son influence s'exerçât sur une Europe dominée alors par l'esprit allemand. En contraste avec lui, son ami Saint-Martin, plus mystique qu'initié, admirateur de Boehme et de Swedenborg, fut très lu en Allemagne, où Herder dès 1773 avait commencé la réhabilitation du Moyen Age. D'autres protestants, Hamann le mage du Nord, Starck, Jacobi s'opposaient aussi au rationalisme, suivis par des catholiques ou des sympathisants comme F. von Baader, Z. Werner, F. von Schlegel et ses amis Novalis, Tieck et Schelling. Ils se rattachaient tous à la grande tradition germanique d'Eckhart et de Boehme, celle du concept de Totalité suivant lequel l'Universel seul peut avoir une signification. Le symbolisme analogique, expulsé par le cartésianisme, reprenait vie grâce à Creuzer, à Goerres et à Brentano. La montée du renouveau catholique, sa fusion avec le germanisme remettaient en honneur le Saint-Empire considéré comme la forme la plus parfaite d'un équilibre entre les deux pouvoirs spirituel et temporel. L'idée maîtresse de l'élite, dans cette Allemagne romantique, était la régénération de l'humanité grâce à une association occulte de penseurs et d'initiés. Novalis publiait dans ce sens un manifeste *L'Europe ou la Chrétienté* (1799) où il attaquait le luthéranisme coupable d'avoir appauvri l'idéologie chrétienne réduite à la littéralité de la Bible et d'avoir rompu l'unité européenne. Au rationalisme étroit

des philosophes, le romantisme substituait le sens du mystère. Il apparaît comme l'animateur d'une spiritualité déjà renaissante et encore méconnue.

La renaissance orientale

Dans une seconde étape le romantisme devait susciter une renaissance orientale. Certes le nom de Bouddha n'était pas ignoré de Clément d'Alexandrie et Hippolyte de Rome avait cité les *Védas*. Mais il fallut attendre quinze siècles pour les voir réapparaître effectivement dans un Occident prisonnier du préjugé classique hérité d'un hellénisme décadent. Les humanistes ne concevaient pas qu'il puisse exister une civilisation-mère autre que l'égyptienne, ni d'autre truchement, pour remonter aux origines, que la Bible ou Pythagore. Ce qui les conduisit à chercher la source des traditions dans l'hellénisme et à confondre la langue primitive avec l'hébreu. Cette erreur fut encore commise au XVIII[e] siècle par Court de Gébelin, par le jeune Schlegel et par Fabre d'Olivet. L'œuvre de ce dernier est cependant respectable. On peut lui reprocher d'avoir confondu Pythagore et Moïse. Ayant appris l'arabe et l'hébreu, il se plongea dans la *Genèse* et publia après des années de travail sa *Langue hébraïque restituée*, où il a mis en lumière le sens universel du texte sacré. Sans doute sa linguistique s'abuse, mais ce ne sont pas en fait les racines hébraïques qui lui ont suggéré les idées fondamentales de la pensée qu'il en tire, mais l'inverse, et chez lui le génie du métaphysicien secourt à chaque instant les faiblesses du linguiste.

Malheureusement, il ignorait que dès 1771 Anquetil-Duperron avait commencé à traduire l'*Avesta* et importé en France les premières *Upanishads* qui, disait cet érudit, « présentaient les mêmes vérités que les ouvrages des platoniciens qui les avaient peut-être reçus des Orientaux ». Quand Fabre voulut lui-même utiliser la traduction anglaise du *Ramayana*, ses préjugés d'ancien révolutionnaire l'amenèrent à intervertir l'ordre des âges du monde et à placer à la fin du cycle, l'âge d'or du début.

Seules les traditions orientales authentiques allaient pouvoir libérer l'Europe de son préjugé classique et

moderniste en lui faisant découvrir l'unité doctrinale essentielle des religions de l'humanité. Le premier pas en cette voie fut accompli par les indianistes anglais. Des traductions directes du sanscrit furent réalisées à partir de 1785 par le fondateur de la Société Asiatique de Calcutta, William Jones, puis par son successeur Colebrooke qui devait écrire en 1805 son fameux *Essai sur la philosophie des Hindous*, traduit en français par Pauthier en 1833.

De leur côté les romantiques allemands accueillirent avec ferveur cette occasion de se libérer de la tutelle abhorrée du classicisme. A la suite de Colebrooke, F. von Schlegel écrit son *Essai sur la sagesse des Hindous* (1808). Les textes publiés de 1788 à 1839, à Calcutta, par les *Recherches Asiatiques* furent considérés comme une révélation providentielle par les amis du groupe d'Heidelberg, Creuzer, Tieck, Goerres et Brentano. C'était là un « christianisme antérieur à l'histoire », suivant le mot de Schelling. Cependant cette conception d'un christianisme à la Boehme ne pouvait être que difficilement acceptée dans toute l'Europe. Sa diffusion réclamait une objectivité que lui donnèrent les savants français Burnouf et Silvestre de Sacy. L'Ecole des Langues Orientales était créée en 1795, la chaire de sanscrit au Collège de France instituée en 1814 et le *Journal asiatique* fondé en 1823. Cette révélation de la plus haute spiritualité enthousiasma Lamartine et Michelet et provoqua ce que Quinet nomme dans son *Génie des Religions* (1841) une « renaissance orientale ».

L'éclatement des horizons intellectuels, dans l'Europe de 1848, provoqua une réaction de défense de la part des nationalismes ombrageux. Les Allemands substituèrent l'appellation d'indo-germanique à celle d'indo-européen et utilisèrent la linguistique comme argument raciste. Les Anglais, plus soucieux d'impérialisme économique que de métaphysique sanscrite, abandonnèrent l'étude exacte de l'Inde pour favoriser un théosophisme politique et nivelisateur. Rome elle-même, inquiète de voir les textes orientaux confrontés avec les Écritures chrétiennes, finit par condamner l'ami de Montalembert et de l'abbé Gerbet, A. Bonnetty, directeur des *Annales de Philosophie chrétienne* (1830-1855) où était défendu le principe d'une révélation primitive et où étaient publiés des textes chinois

en parallèle avec les textes bibliques. Comme l'a dit justement M. R. Schwab, « la renaissance orientale menaçait de dégénérer en guerre de religions ».

La réserve de Rome était d'autant plus explicable qu'au lieu de concourir à un renouveau de la spiritualité l'intrusion d'un Orient défiguré menaçait d'alimenter une littérature polémique et donnait naissance à cette basse contrefaçon que l'on nomme l'Occultisme. Ce mouvement moderne se rattache à l'œuvre d'un ancien diacre du nom de Constant, plus connu sous le pseudonyme d'Eliphas Levi. Son œuvre ne doit d'ailleurs rien à l'Orient. Mais bien qu'il ait mis beaucoup de fantaisie dans les *Clefs des Grands Mystères* et dans le *Dogme et Rituel de Haute Magie* (1856), il reste supérieur à ses néfastes plagiaires, auxquels se mêlèrent des Orientaux occidentalisés, et dont la propagande s'accrut à partir de 1870.

Quels que soient leurs noms, théosophistes, anthroposophistes, néo-martinistes, néo-gnostiques, spirites ou rosicruciens, ils sont exclusivement curieux de phénomènes, ce qui est exactement contraire à toute métaphysique. Les conditions mêmes du monde moderne favorisent une action subversive et anti-traditionnelle. La confusion du psychique et du spirituel, l'assimilation du spirituel à ce qu'il y a de plus inférieur dans le psychique, l'identification de la religion avec la magie, le totémisme, la sorcellerie même, la vulgarisation d'une pseudo-initiation ou même d'une contre-initiation, tout cela constitue des indices irrécusables de subversion dégradante. La matérialisation croissante de la civilisation moderne, le progrès du machinisme et la vogue de l'artificiel, la mise en « conformité » des cerveaux par tous les moyens de la propagande révèlent une inquiétante montée des forces incontrôlées et sûrement incontrôlables de la part de ceux qui n'en soupçonnent pas l'existence.

La Tradition enseigne que sur la fin du cycle il est inévitable que soient utilisés les résidus des âges précédents, tout ce que les Anciens avaient délibérément négligé ou écarté, tout ce qu'ils avaient refusé comme le machinisme (1) non seulement par dédain du travail servile,

(1) Cette opinion est exposée par M. André Aymard, dans la Postface qui termine le tome I de l'*Histoire générale du travail*, dirigée par L.-H. Paris (1959).

par respect des castes, mais aussi par crainte justifiée du « choc en retour » des forces inférieures et dont nous sommes bien placés pour reconnaître la menace.

Pendant longtemps les Hindous négligèrent de répondre aux caricatures de leur tradition propagées par les Occidentaux. Cependant, les conséquences politiques aggravantes de celles-ci finirent par les émouvoir et ils cherchèrent à entrer en relation avec des personnalités européennes susceptibles de redresser une mentalité dangereuse pour tout le monde, à commencer par ceux qui en étaient la proie. Leurs premières tentatives eurent peu de succès. Vers 1886, ils contactèrent un Français, le marquis de Saint-Yves d'Alveydre, auteur de la *Mission des Juifs* (1884). Il avait acquis les papiers de Fabre d'Olivet et les avait utilisés sans discrétion. Mais ses informateurs hindous constatèrent qu'il n'était disposé à se servir de leur enseignement qu'au bénéfice d'un système politique personnel et la tentative de nouveau échoua. Ce n'est que vers 1908 qu'un nouvel essai devait réussir. Il en résulta l'œuvre de René Guénon.

Dès vingt ans, celui-ci avait traversé tous les milieux « spiritualistes » dont les prétentions à l'ésotérisme l'avait attiré. Il eut vite fait d'acquérir la certitude qu'aucune de ces prétentions n'était justifiée. Il se lia avec des personnalités effectivement rattachées à des organisations authentiquement orientales. Des circonstances plus exceptionnelles encore, en rapport avec les initiatives hindoues mentionnées plus haut, lui permirent d'être rattaché avant vingt-quatre ans aux trois principales traditions de l'Orient. Il apprit le sanscrit et commença en 1921 avec une *Introduction à l'Etude des Doctrines hindoues*, une œuvre absolument nouvelle en Occident par la profondeur et la clarté de leur exposé métaphysique.

Grâce à une connaissance approfondie des traditions hindoue, arabe et chinoise, il rétablissait, au-delà de l'ontologie philosophique et théologique, l'équivalence de la notion suprapersonnelle de l'Infini, du Non-Etre, de la Possibilité Universelle. Cette restitution lui permettait de renouveler le concept de Révélation Primordiale qui n'est d'ailleurs pas étrangère au Christianisme, puisqu'on peut rencontrer sous la plume de J. de Maistre l'affirmation « qu'il n'y a point de doctrine qui n'ait sa racine dans la nature intime et dans une tradition aussi ancienne que

le genre humain ». Cette reconnaissance permit à René Guénon d'étendre la notion d'orthodoxie à toutes les traditions de l'humanité, sans amoindrir pour chacune la portée de leurs applications particulières. Puis, descendant de l'Absolu au monde et au niveau de l'homme, il lui restitue la multiplicité indéfinie et simultanée de tous les états de l'être, en montrant que leur réalisation était possible grâce à une connaissance directe et immédiate, facilitée par l'initiation. Il ne s'est d'ailleurs jamais flatté d'avoir rien dit de nouveau. Bien au contraire. Comme les scolastiques du Moyen Age, il n'a été que le traducteur éminent et le commentateur fidèle d'une vérité ancienne, que nous avons, grâce à lui, essayé d'exposer le moins imparfaitement possible.

Notre époque aspire à une universalité que pressentent les meilleurs esprits et que souhaitent les âmes les plus hautes. Des indices concordent d'un renouveau œcuménique, sans que les diverses religions aient à renoncer à leur génie particulier, et même puissent le faire sans disparaître, pas plus qu'un accord fraternel n'empêche le développement original de chaque membre de la même famille, séparé par le corps et uni par le cœur et l'esprit.

Or l'ésotérisme est justement le cœur et l'esprit des religions. Il prouve qu'elles sont filles d'une tradition identique. La bénédiction d'Abraham descend toujours sur ses fils divisés. Bouddhistes et hindouistes sont issus de la même terre indienne, que se partagent l'islam et le génie hindou. Sous des noms divers tous reconnaissent une même vérité, celle qui dans le silence des mystères pénétrait de sagesse les initiés antiques et qui, encore aujourd'hui, au seuil des monastères chrétiens, inscrit son plus beau nom, celui de la Paix.

Luc Benoist.

TEXTES DU TAÇAWWUF SUR LE MAITRE ET LE DISCIPLE

Après le premier texte, de caractère introductif, précédemment publié ici (E.T. de mars-avril et de mai-juin 1962) : *Conseil à l'Aspirant* de Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî, nous présentons dans cette rubrique, du même auteur, un chapitre de ses *Futûhât*, le 181e, qui donne proprement une définition technique et même, en quelque sorte, un « portrait » du maître spirituel, le *Cheikh* en Islam. Le document est d'une certaine importance; suffisamment expressif par lui-même, une fois les termes spéciaux rendus, les références implicites précisées et les allusions éclaircies, il contribuera à expliquer une des notions fondamentales du domaine initiatique. Les particularités de la maîtrise islamique telle qu'elle apparaîtra dans le texte du Maître par excellence du *Taçawwuf*, n'empêcheront pas d'y voir en même temps ce qui est le fond nécessaire de toute maîtrise en quelque tradition que ce soit.

Dans ce document, la maîtrise est présentée telle qu'elle est en elle-même et dans toute sa plénitude, et non pas telle qu'elle fonctionne le plus souvent en fait, surtout dans le cadre d'une organisation initiatique, où le *Cheikh* est, en outre, représenté ordinairement et à différents degrés par des délégués. De plus le *Cheikh* visible peut être seulement le support extérieur du *Cheikh* réel dont l'action peut s'exercer par des moyens et dans des conditions qui échappent à tout contrôle extérieur.

Toutes ces questions seront traitées à l'occasion d'autres documents que nous présenterons plus tard.

A ce texte nous ajoutons deux autres extraits des *Futûhât*, les chapitres 192 et 193, qui traitent respectivement du *hâl* et du *maqâm* initiatiques, deux notions qui reviennent souvent dans les textes du *Taçawwuf* et qui, dans le chapitre 181 sur « La Vénération des Maîtres », ont une importance spéciale ; de plus, par une convergence très heureuse, certains points effleurés dans ce texte principal se trouvent repris dans les deux autres qui apparaissent ainsi comme de véritables « notes » développées du premier.

M. Vâlsan

LA VÉNÉRATION DES MAITRES SPIRITUELS

(Futûhât chap. 181 : Ihtirâmu-ch-Chuyûkh)

Vers :

La vénération des Maîtres n'est que la vénération d'Allah :
Observe-la donc comme règle, pour Allah et par Allah !
Ceux-ci sont les guides. La Parenté (selon l'esprit avec le Prophète) (1) les confirme
Dans leur rôle démonstratif avec une fermeté reposant sur Allah.
Héritiers de tous les Envoyés divins (2),
Leur propos est toujours selon Allah.
Dans leur niches, tu les vois, tels les Prophètes,
Ne demandant d'Allah rien d'autre qu'Allah.
S'ils font voir quelque hâl (3) qui les détourne
De la loi sacrée, abandonne-les à Allah,
Ne les suis pas et ne marche pas sur leurs traces,
Car ce sont alors des relâchés d'Allah en Allah.
Tu ne prendras pas comme modèle quelqu'un sur lequel la Loi n'a plus d'autorité,
Même s'il apportait des révélations de la part d'Allah.

D'autre part, ayant constaté l'ignorance dans laquelle sont de nos jours les disciples quant aux dignités de leurs maîtres spirituels, nous avons dit encore les vers suivants :

On ignore la valeur des Maîtres,
De ceux qui sont Gens de Contemplation et de Science ferme ;
On rabaisse par ignorance leurs paroles,
Alors qu'elles ont une portée sublime.

(1) *Al-Qurbâ* = La Parenté, la Proximité. Cf. Cor. 42, 22.

(2) Les Prophètes antérieurs mentionnés dans le Coran et les hadiths représentent différents aspects de l'Homme Universel et constituent autant de types spirituels permanents, toujours réalisables en formule mohammadienne. La notion d'« héritage » mentionnée dans le texte indique la participation fonctionnelle à ces différents types.

(3) Le terme *hâl* = « état » est entendu dans les textes du *Taçawwuf* surtout dans un sens technique d'« état spirituel », survenu de façon providentielle ; il en sera encore question plus loin dans le présent texte. Ces états se traduisent souvent par quelqu'effet extérieur ; ceux des hommes spirituels dont les *ahwâl* sont manifestes peuvent contrarier les règles de convenance traditionnelle ; en tout cela il s'agit bien entendu d'états d'âme spontanés et qui ne peuvent être provoqués de façon délibérée.

Les Maîtres spirituels (*ach-Chuyûkh*, sing. *chaykh*) sont les Lieutenants de Dieu (*Nuwwâbu-l-Haqq*) dans le monde, à l'instar des Envoyés (*ar-Rusul*, sing. *rasûl*) - sur eux la Paix ! - dans leur temps. Ou plutôt ils sont les Héritiers (*al-Warathah*, sing. *wârith*) auxquels a été dévolue la science des Lois sacrées (*Ilmu-Charâi'i*) de la part des Prophètes (*al-Anbiyâ*, sing. *nabi*) - sur eux la Paix ! - sauf qu'ils ne légifèrent pas ; à cet égard ils ont seulement la charge d'assurer le régime de la loi existante dans le domaine général, de même que, dans le domaine spécial de l'Elite spirituelle (*al-Khuçûç*), ils ont le rôle de veiller sur les cœurs et de sauvegarder les règles particulières de la discipline spirituelle (*al-âdâb*, sing. *adab*).

Parmi les Savants par Allah (*al-Ulamâu-bi-llâh*) les Maîtres spirituels occupent une place analogue à celle des médecins parmi les savants en sciences naturelles : le médecin ne connaît la nature (*at-tabî'ah*) que sous le rapport spécial sous lequel elle régit le corps humain, alors que le savant naturaliste la connait d'une façon générale, même s'il n'est pas médecin. Il se peut aussi qu'un maître réunisse les deux genres de connaissance, mais le propre de la Maîtrise spirituelle (*ach-Chaykhûkhah*) en fait de science par Allah c'est de connaître en matière humaine les choses suivantes :

— les origines des « motions » (*harakât*) et leurs suites (4) ;

— la science des « propos survenus dans la conscience » (*ilmu-l-khawâtir*) tant blâmables que louables, et où est l'endroit par lequel s'introduit l'illusion qui fait qu'un propos blâmable prend les apparences d'un propos louable (5) ;

— les « souffles » (*anfâs*) et les « regards » (*nazhrah*), ce qui leur est propre et ce qu'ils recèlent comme bien attirant la faveur d'Allah, ou comme mal encourant sa colère (6) ;

— les « maladies » et les « remèdes » ;

— les « temps » (fastes ou néfastes) et les « âges » (avec leurs caractéristiques) ;

— les « lieux » (convenables ou non) ;

(4) Les « motions » spirituelles sont considérées comme la manifestation de certaines réalités latentes, selon des orientations et des finalités cycliques déterminées et significatives. On en aura trouvé incidemment une mention spéciale à propos des impulsions reçues pendant les séances de chants spirituels dans le précédent texte publié dans cette rubrique. (Voir E.T. de mai-juin 1962, *Conseil à l'Aspirant. Sur l'empressement vers les Mosquées*, pp. 126-127.)

(5) Les *khawâtir*, notion dont il a déjà été question d'une façon un peu spéciale dans le texte évoqué plus haut (*ibid.*, pp. 128-129), sont définis techniquement comme des propos survenant subitement et de façon non-délibérée dans la conscience ; il y en a de quatre genres, d'après leur provenance : seigneurial (*rabbânî*), angélique (*malakî*), psychique-subjectif (*nafsî*) et diabolique (*chaytânî*).

(6) Il s'agit de propriétés des âmes individuelles manifestées typiquement par les modalités subtiles de souffle et de regard.

— les aliments, ceux qui favorisent la santé et ceux qui la détruisent ;

— discerner entre une « intuition véritable » (*kachf haqîqî*) et une « intuition imaginative » (*kachf khayâlî*), connaître la théophanie » (*at-tajallî-l-ilâhî*) (7) ;

— posséder la méthode d'éducation spirituelle (*tarbiyah*) et pouvoir poursuivre la progression du disciple depuis la condition d' « enfance spirituelle » (*tufûlah*) et d' « adolescence » (*chabâb*) jusqu'à celle de maturité (*kuhûlah*) ;

— savoir quand il est opportun de cesser de gouverner la nature individuelle (le tempérament) (*tabî'ah*) du disciple pour régir son intelligence (*aql*) ;

— comprendre quand le disciple attache foi aux propos mentaux qui lui surviennent subitement (*khawâtir*) ;

— savoir quels sont les statuts propres de l'âme individuelle (*nafs*) et quels sont ceux de Satan, et qu'est-ce qui tombe sous le pouvoir de Satan ;

— connaître les « voiles » qui protègent l'homme contre les jets que Satan lance dans son cœur ;

— se rendre compte de ce dont est capable l'âme du disciple alors que celui-ci n'a aucun soupçon au même égard ;

— être en mesure de faire distinguer au disciple, en cas d'« ouverture » dans son intérieur, entre l'« ouverture subtile » (*fat'h rûhânî*) et l'ouverture divine (*fat'h ilâhî*) (8) ;

— reconnaître par « flair » (*chamm*) ceux qui leur conviennent d'entre les hommes de la voie et ceux qui ne leur conviennent pas (9) ;

— savoir enfin sous quelles « parures » doivent être présentées les âmes des disciples en tant qu'« épousées du Dieu de Vérité » (*arâisu-l-Haqq*) ; ils sont sous ce rapport comme les coiffeuses qui embellissent les nouvelles mariées (10).

Ils sont ainsi les gentilhommes de Dieu, connaissant les règles de la courtoisie devant la Présence Divine et ce qui Lui est dû comme égards. En somme, pour résumer le contenu de la maîtrise spirituelle, le « maître » est celui qui réunit tout ce dont a besoin le disciple engagé sur la voie (*al-murîd as-sâlik*) pendant son éducation (*tarbiyah*), sa marche initiatique (*sulûk*) et son processus de dévoilement intuitif (*kachf*), jusqu'à ce que celui-ci devienne lui-même capable d'assumer le rôle de maître spirituel. Cela comprend aussi tout ce que réclame l'état du disciple lorsque la pensée (*khâtir*) de celui-ci ou son cœur (*qalb*) sont atteints de la maladie d'un doute dans lequel il n'arrive pas à distinguer le bon côté du mauvais, comme il arriva à Sahl (at-Tustarî) à propos de la « prosternation du Cœur » (*sujûdu-l-qalb*) (11) ou encore à notre propre maître (Abû-l- Abbas al-Uryanî) lorsqu'il lui fut dit : « Tu es Jésus fils de Marie ! » (12) : dans de tels cas le maître porte le remède qui convient. Il en est de même lorsqu'est éprouvé celui qui « sort » pour « écouter » Dieu de l'extérieur, chose différente donc que de l'entendre de son âme, et qu'ainsi il peut s'entendre dire « de la part de Dieu » d'accomplir quelque chose d'illicite ou de s'abstenir de quelque chose de nécessaire. Dans de tels cas le maître connaissant intervient pour délivrer le disciple afin que la « langue du péché » (*lisânu-dhanb*) ne formule pas d'accusation à son égard, alors que le maqâm qu'il occupe est parfaitement valable (13).

(7) Le *kachf* (ou encore la *mukâchafah*) désigne une intuition réalisée dans l'ordre des pures significations (*fî-l-ma'ânî*) et qui est à distinguer du *chuhûd* (ou *muchâhadah*), la contemplation, qui se rapporte aux essences ou réalités en soi (*fî-dh-dhawât*). Le *kachf haqîqî* est donc un nom de l'intellection véritable ; le *kachf khayâlî* est une intuition basée sur les formes mentales. Le *tajallî ilâhî* est bien la connaissance la plus importante car il désigne la manifestation du mystère divin.

(8) Le *fat'h ilâhî* est de nature purement métaphysique, alors que le *fat'h rûhânî* est de nature subtile ou encore angélique.

(9) Il s'agit de la perception de qualités caractéristiques des êtres par la seule faculté olfactive, comme certains peuvent saisir les mêmes qualités par quelqu'autre faculté, car des concentrations ou des transferts qualitatifs sur l'une ou l'autre des facultés de perception et d'action sont, tout au moins en principe, toujours possibles. Le Cheikh Muhyu-d-Dîn Ibn Arabî raconte ailleurs qu'il a eu à s'entretenir ainsi quelques fois par la seule modalité des « haleines » (*rawâih*), ou encore par la seule faculté visuelle (*nazhar*), et ceci sans aucun signe conventionnel.

(10) Par « parures », expression technique, le cheikh Muhyu-d-Din désigne les « vertus de la Servitude ».

(11) La « prosternation du Cœur » est un *maqâm* initiatique très rarement connu, même par les grands hommes spirituels. Sahl, lorsque la chose lui arriva, resta une longue époque dans l'incertitude quant à la signification et la durée de l'événement, et il ne trouvait personne pour l'éclairer là-dessus. Il voyagea à ce sujet de différents côtés, et seulement après beaucoup de recherche il trouva à Abadan un maître qui l'édifia, en lui précisant que le fait était « définitif pour ce monde et pour l'autre ».

(12) C'est le premier maître de notre auteur et un des plus grands. Il est mentionné dans la catégorie des *aïssawiyûn* c'est-à-dire de ceux dont le modèle initiatique est celui d'Aïssa ibn Maryam (Jésus fils de Marie). L'événement mentionné dans le texte a dû se produire à un moment de la maturité si non même de la vieillesse d'Abû-l-Abbas car Muhyu-d-Dîn précise ailleurs que ce maître avait accédé à cette catégorie spirituelle dans la dernière phase de sa vie, alors que lui-même avait au contraire commencé sa carrière spirituelle par ce même type *aïssawî*, pour passer ensuite aux autres types *mussâwî* (moïsiaque), etc. Ce que nous disons dans cette note est en rapport avec ce que nous disions dans une note précédente des différents types spirituels constitués par les Prophètes antérieurs.

13) Nous ne pouvons insister ici sur le *manzil* (demeure ou étape initiatique) dont il s'agit, et nous dirons seulement que la situation,

Les maîtres sont donc les médecins de la Religion d'Allah, et s'il leur manquait quelque chose dont ils ont besoin pour exercer la fonction éducative (*tarbiyah*), il ne leur serait pas permis de s'assoir sur le siège de la maîtrise, car ils pourraient alors nuire plus qu'ils ne seraient utiles, et produiraient des troubles, comme il arrive de la part de médicastres qui endommagent le valide et tuent le malade. Par contre, lorsqu'un maître correspond à la définition, il s'agit bien d'un chaykh de la Voie d'Allah, et tout murîd doit l'honorer ,le servir et observer rigoureusement ses prescriptions, sans lui cacher de son cas rien de ce qu'il sait connu d'Allah. Il sera à son service tant qu'il lui portera respect ; et s'il lui arrivait que son cœur perde ce sentiment, il ne devra plus rester avec lui une seule heure, car il n'en tirerait aucun profit, mais au contraire se ferait du mal : en effet, la compagnie (*çuhbah*) ne porte profit que s'il y a en même temps considération respectueuse (*hurmah*). Lorsque son cœur recouvrera ce sentiment, qu'il rentre au service du maître car alors il en retrouvera profit.

Mais les maîtres peuvent se trouver dans deux conditions différentes (*'alâ hâlayn*) :

1°) Il y a tout d'abord ceux qui, connaisseurs du Livre et de la Sunna, les professent extérieurement et les réalisent intérieurement, en respectant les limites établies par Allah, en s'acquittant du pacte fait avec Lui et en appliquant les prescriptions de la Loi, sans recourir à des interprétations pour en arriver à accepter ce qui est douteux, et ayant par ailleurs le souci de ne pas négliger quelque devoir, se tenant à l'écart des gens troubles, animés de sollicitude pour la communauté, n'allant pas jusqu'à détester les désobéissants, cependant « aimant ce qu'aime Allah et haïssant ce que haït Allah » (*hadith*), « ne craignant pas d'être blâmés par les créatures » (Cor. 5, 54) quand il s'agit des choses d'Allah, « recommandant le bien et défendant le mal » - le mal reconnu comme tel par tous - « et s'empressant de faire de bonnes œuvres » (Cor. 3, 114), « pardonnant aux hommes » (Cor. 3, 134), « respectant le grand, ayant pitié du petit (hadith), « écartant les obstacles de la Voie » (hadith) - la voie de Dieu aussi bien que la voie des hommes, exhortant au bien dans le sens de ce qui est chaque fois le plus nécessaire, rendant à chacun son dû, bons avec leurs frères ou plutôt avec tous les hommes, ne limitant pas leur générosité à leurs seules connaissances, mais la rendant absolue ; enfin considérant le grand comme leur père, le semblable comme leur frère et égal, le petit comme fils, et toutes les créatures comme famille à leur charge.

Ces maîtres se voyant être obéissants à Allah, voient aussi

très dangereuse, à laquelle il est fait allusion représente ce qu'on pourrait appeler un « conflit de lois », qui peut se produire à la suite d'une sorte de « pacte spécial » fait par le sâlik, et qui n'est pas insoluble dans le fond.

que c'est Dieu même qui assure la réussite de leurs efforts d'obéissance ; et s'ils trangressent, ils s'empressent au repentir et à la pudeur devant Allah : ils blâment leurs âmes de leurs fautes sans jeter la responsabilité sur le Décret et la Prédestination divines, car cela serait une inconvenance majeure à l'égard d'Allah. Calmes et doux, pleins d'amabilité, « miséricordieux entre eux, tu les vois s'inclinant et se prosternant » (Cor. 48, 28) dans leur avis, par charité pour les serviteurs d'Allah. Comme des gens qui pleurent, la tristesse l'emporte chez eux sur la joie en raison de ce que comporte la condition d'être chargé d'obligations (*taklîf*).

Tels sont ceux qu'on prend comme modèle, et qu'on doit révérer : « quand on les voit, on se rappelle Allah ! » (14).

2°) Une autre sorte de maîtres sont ceux qui sont caractérisés par des « états » (*ahwâl*, sing. *hâl*) qui leur valent des écarts et qui ne jouissent pas d'un comportement aussi équilibré. Ceux-ci on les laisse à leur « états » et on ne reste pas en leur compagnie. Même s'il accomplissent des prodiges, on ne s'en remet pas à leur aide tant qu'ils sont irrévérencieux envers la Loi ; car nous n'avons pas d'autre voie vers Dieu que celle qu'Il nous a tracée Lui-même : si quelqu'un prétend qu'il y a vers Dieu une autre voie que celle qu'Il a Lui-même instituée, sa parole est vaine (*zûr*). On ne prend pas comme modèle un *cheikh* qui manque de convenance même s'il était sincère dans son « état », et cependant on le respecte.

Sache aussi que le respect de Dieu est dans le respect du maître, et l'insoumission à Dieu est dans l'insoumission au maître. Les maîtres sont les chambellans de la Vérité divine (*Hujjâbu-l-Haqq*) qui veillent sur les états des cœurs des disciples : par conséquent celui qui est dans la compagnie d'un maître digne d'être suivi et ne le vénère pas, son châtiment sera la perte de la Vérité divine dans son cœur et la négligence au sujet d'Allah. C'est une inconvenance majeure que de se mêler à sa parole et le gêner dans sa dignité ; la Vérité se trouve seulement avec les gens polis, et la porte est fermée à ceux qui manquent de convenance. Il n'y a pas de plus grande disgrâce pour le disciple que de ne pas savoir vénérer les maîtres. Quelqu'un des hommes d'Allah a dit au sujet de la réunion avec eux : « celui qui est assis en leur compagnie et les contredit en quelque chose qu'ils ont réalisé par leurs propres états, Allah lui enlève de son cœur la lumière de la foi ». Siéger avec eux est donc une chose très grave et celui qui leur tient compagnie est en danger.

Il y a cependant divergence parmi nos gens au sujet du disciple dans ses rapports avec un autre cheikh que le sien : son attitude envers celui-ci, sous le rapport de la Vérité (*min jânibi-l-Haqq*), doit-elle être pareille à celle qu'il a envers son cheikh ou non ? Tous disent qu'il est, sans aucune dis-

14) Termes empruntés au hadith prophétique suivant : « Les Saints d'Allah (*Awliyâu-llâh*) sont ceux qui lorsqu'on les voit, on se rappelle Allah ».

cussion, tenu à le considérer avec vénération : sur ce point il y a unanimité. Mais ensuite les opinions diffèrent : certains d'entre eux disent qu'il doit se comporter avec ce maître comme avec le sien ; d'autres font une distinction et disent que son comportement sera le même, seulement après qu'il aura su qu'il s'agit d'un cheikh qu'on peut suivre dans la voie, et s'il ne sait pas une telle chose, il s'abstiendra. Cette conception a son fondement. L'autre façon de voir (celle qui consiste à considérer tout maître à titre égal comme le sien) a, de son côté, sa justification dans ce qui arriva lorsque le Prophète - qu'Allah prie sur lui et le salue - eut à répondre à la femme qui s'était adressée à lui sans savoir qu'il était l'Envoyé d'Allah, et qu'il lui dit : « Dans le malheur la patience est le meilleur ! » (ce qui valut donc le conseil par excellence à cette femme, malgré qu'elle se fût adressée à lui comme à un autre homme). Le disciple ne saurait chercher que la Vérité : quand il voit apparaître, où que ce soit, ce qu'il cherche, il le reconnait et le prend ; ceci s'explique par le fait que les Hommes spirituels (*ar-Rijâl*) sont connus au moyen de la Vérité (*al-Haqq*), et ce n'est pas la Vérité qui est connue au moyen des Hommes spirituels.

Mais le principe en cette matière est que, de même que le monde ne saurait subsister entre deux Dieux, ni le sujet légal entre deux Envoyés divins apportant deux Lois différentes, ni l'épouse entre deux maris, de même le disciple ne pourra se tenir entre deux maîtres, quand il s'agit d'éducation spirituelle (*tarbîyah*) ; mais s'il s'agit de simple compagnie (*çuhbah*) sans direction éducative, il n'y a pas d'inconvénient à se trouver dans la compagnie de tous les maîtres possibles, car il ne s'agit pas de se trouver sous leur autorité. Cette compagnie s'appelle « compagnie de bénédiction » (*cuhbatu-l-barakah*), qui, évidemment, ne suffit pas pour faire un homme dans la voie d'Allah.

Il reste que la vénération des maîtres est le principe de toute prospérité.

SUR LA NOTION DE "HAL"
(état spirituel - Futûhât. chap. 192)

Vers :

Le « hâl » *est une des faveurs que le Tout-Miséricordieux*
[accorde par pur acte providentiel :

Il n'est pas une « *acquisition* » *personnelle ni l'effet*
d'une recherche.

L'altération de son mode est son point faible.
Toi-même, sois ferme, car le « hâl » *est changeant.*

Ne dis pas qu'il est constant,
Comme l'ont enseigné certains initiés.

Abû Iqâl, chef éminent, était ferme dans le « hâl »,
Et il y avait dans son « hâl » *des choses étonnantes ;*

Cet état dura (1) *jusqu'au moment où furent acquittées les*
[« *centaines* » (al-miin) (*exigées pour son* « *rachat* ») (2),
Et pendant tous ces jours les voiles ne retombèrent jamais
(sur sa contemplation) (3).

Il dépassa dans cette condition les Quarante Temps de Moïse
Et atteignit des « *centaines* » *: c'est ce que rapportent les*
livres.

*
* *

Le *hâl* est, chez les Gens de notre Ordre (*at-Tâifah*), ce qui survient au cœur sans activité délibérée ou acte personnel de saisie. De son fait, les modalités de celui qui en est touché subissent des changements.

---

(1) Abû 'Iqâl (ou Abû 'Uqâl) al-Maghrebî constitue un des cas les plus extraordinaires en matière de *hâl* extinctif. On rapporte qu'il est resté « éteint » en contemplation suprême pendant 3 ou 4 années, jusqu'à sa mort, et, bien entendu, sans rien manger ni boire.

(2) Amphibologie basée sur le sens du nom 'Iqâl, qui signifie « entrave » et « cordon » ou « voile dont on se ceint la tête ». *'Iqâlu-l-miin* = « entrave (d'esclave, coûtant) des centaines », ou « captif dont le prix de rachat est très élevé ».

(3) Allusion à l'autre sens (voile) du nom 'Iqâl (ou 'Uqâl).

Au sujet de sa durée, il y a divergence. Certains disent que le *hâl* est permanent ; d'autres lui contestent cette propriété et disent qu'il ne dure que le temps de sa venue à l'existence, tout comme l' « accident » (*al-'arad*) chez les scolastiques — et qu'ensuite il est suivi de « similitudes » (*amthâl*), et c'est cela qui fait croire à une continuité cependant irréelle : c'est cette deuxième opinion qui est la juste, mais il faut ajouter que le *hâl* est suivi de « similitudes » qui ne se confondent pas avec lui.

Pour sa signification verbale, on l'a rattaché au terme de *hulûl* = « infusion » ou « inhabitation » (4), et c'est pour cela que certains l'ont affirmé permanent et qu'on a considéré que sa condition propre est la constance, de telle sorte que, si cette condition cesse (à un moment) il ne s'agit pas d'un *hâl* (véritable). Telle est la doctrine de ceux qui enseignent que le *hâl* est permanent.

Quelqu'un a dit : « depuis 40 ans, Allah ne m'a jamais engagé à une chose que je trouve désagréable », et l'Imâm (?) jugea cela ainsi : « Celui-ci parle de la permanence du contentement (*ar-ridâ*). Le Contentement est un des *ahwâl* (pluriel de *hâl*) ». Ce qu'a dit là l'Imâm est acceptable, mais dans la Voie d'Allah une telle acception reste loin (du véritable sens). Ce qu'il faut dire au sujet du fait que l'être éminent eût telle condition pendant 40 ans, c'est qu'Allah ne l'a jamais fait entrer dans quelque état réprouvé par la Loi, et que ses instants furent toujours préservés par les actes d'obéissance (aux obligations légales) et par ce qui contente Allah (en fait d'œuvres surérogatoires) (5). Personnellement, j'ai rencontré aussi quelqu'un de très sincère qui était caractérisé par un *hâl* (dans ce sens général du terme) et qui reposait spirituellement sur le « pied » (*qadam*) d'Abû Yazîd al-Bistâmî, ou qui, plutôt, avait plus de fermeté dans son travail spirituel ; c'était un homme d'excellentes manières ; un jour, il me déclara : « Depuis 50 ans, aucune mauvaise pensée désapprouvée par la Loi ne m'a visité l'âme ». C'est là un cas de « préservation divine » (*içmah ilâhiyyah*). Ce dont parlait le personnage éminent cité précédemment, entre dans la même catégorie.

Les *ahwâl* sont des « dons » (*mawâhib*) non pas des « acquisitions personnelles » (*makâsib*).

Sache que le *hâl* est aussi une « qualité divine » (*na't ilâhi*) pour autant que la Divinité est considérée dans Ses Actes (*al-Af'âl*) et sans Ses Orientations (*at-Tawajjuhât*) vers Ses Etres. Bien qu'Il soit Unique dans Sa Réalité, et que rien ne puisse

(4) Entre la racine du mot *hâl*, qui est *hâ-wâw-lâm*, et celle du terme *hulûl*, qui est *hâ-lâm-lâm*, il n'y a que voisinage phonétique non pas relation étymologique, mais les similitudes phonétiques sont des signes de certaines affinités. Ainsi le *hâl* évoquant le sens de *hulûl* entraînera aussi l'idée de « pénétration » et « établissement ».

(5) C'est-à-dire que dans le cas cité il ne s'agit d'un « état spirituel » que dans un sens très général du terme, et non pas dans le sens fort d' « infusion de présence divine ».

s'adjoindre à Sa Réalité, Allah a dit au sujet de Soi-Même : « Chaque Jour, Il est à une œuvre » (*Cor.* 55, 17). Le plus petit des « jours » est l'unité de temps qui ne comporte plus de division : Allah s'y trouve à des œuvres aussi nombreuses qu'il y a dans l'Univers de particules indivisibles, chaque particule étant traitée à part selon cette règle. Il est à une œuvre avec chaque particule du Monde en y créant ce qui en assure la subsistance, à part les choses qu'Il produit pour rester subsistantes par elles-mêmes en toute unité de temps. Ces « œuvres » sont les « états » des créatures, celles-ci étant les réceptacles de Ses « œuvres » ; et en ces créatures, Il crée toujours ces « œuvres ».

Le *hâl* ne peut subsister deux moments, car, dans le cas contraire, Dieu ne serait plus Créateur au sujet de l'être qui conserverait son état un deuxième moment, cet être ne serait plus « pauvre envers Allah » et se qualifierait comme se suffisant à soi-même et n'ayant plus besoin d'Allah. Or, cela est impossible, et toute chose qui aboutit à l'impossibilité est impossible. Ce point est analogue à celui qu'enseignent ceux (les scolastiques) qui disent que l' « accident » (*al-arad*) ne subsiste pas deux moments, et cette chose est également vraie.

Les *ahwâl* sont des « accidents » arrivant aux choses générées, de la part d'Allah qui crée ces états dans les choses, fait qu'on exprime par l'idée qu' « Il est à l'œuvre dans ce monde et dans l'autre ». Tel est le principe des *ahwâl*, auquel on ramène tout en matière théologique.

Quand Allah crée le *hâl*, celui-ci n'a d'autre réceptacle que l'être dans lequel il est créé ; il s'infuse (*yahull*) en cet être le moment de son existence, et (comme nous l'avons déjà dit) c'est pour cette raison que le *hâl* a été interprété comme exprimant l'idée de *hulûl* (« infusion » ou « inhabitation ») qui est la « descente » dans le *mahall* (mot de la même racine que *hulûl* et signifiant « réceptacle »), descente par laquelle il a son existence.

Son statut ontologique (*haqîqah*) étant qu'il ne doit pas durer deux moments, nécessairement il devient inexistant au moment suivant, et cela de lui-même, et non pas par un agent qui produirait en lui l'inexistence, car l'inexistence au deuxième moment, à savoir au moment qui suit son existence, est une condition nécessaire, et le réceptacle n'a pas lui non plus une subsistance en dehors du *hâl*, ou d'un autre *hâl* similaire ou contraire, de sorte que le réceptacle lui-même en tout temps, pour subsister, a besoin de son Seigneur, qui existencie pour lui des « similaires » ou des « contraires » : alors, quand Allah existencie ces « similaires », on s'imagine que ceux-là sont toujours le premier *hâl* qui persisterait tel qu'il était, alors que la chose n'est pas exacte.

Allah étant « chaque Jour à une œuvre », et l' « œuvre procédant d'une orientation (ou application) divine (*tawajjuh ilâhî*), et d'autre part, comme Il nous a instruit qu'Il change de forme (*yatahawwalu fî-ç-cuwwar*), il résulte qu'à toute œuvre correspond une « forme divine » (*çûrah ilâhiyyah*). C'est

pour cela encore que le Monde est sorti selon la Forme Divine, et c'est pourquoi nous disons au sujet d'*Al-Haqq* (le Vrai, Dieu) que la Science à Son sujet est la Science au sujet du monde (*Ilmu Nafsihi fa-Ilmu-l-Alami*). C'est en ce sens que s'expriment ceux qui disent que le *hâl* est en rapport avec l'idée de *tahawwul* et d'*istihâlah* (action de changer), et en concluent qu'il n'a pas de permanence. Le Monde, depuis qu'il fut créé par Allah, et indéfiniment dans l'autre vie et dans toute l'existence, voit se succéder ses états par effet de leur Créateur et de Ses Orientations de Volonté (*tawajjuhât irâdiyyah*) accompagnées de la Parole Créatrice (*Kalimatu-l-Hadrah*) qui est le *Kun* = « Sois ! » Ainsi la Volonté ne cesse jamais d'être implicite, c'est ce qui signifie l'état d'Orientation divine, et jamais ne cesse le *Kun* existenciateur et le *takwîn* de l'existenciation. Tel est la chose en elle-même, tant sous le rapport du lieu que sous celui de la créature.

D'autres interprètent le *hâl* comme apparition du serviteur avec l'attribut de Dieu dans l'ordre existenciateur (*at-takwîn*), et que les effets produits dérivent de son énergie spirituelle (*himmah*) (6). C'est la condition de « ressemblance avec Allah » (*at-tachabbuhu bi-llâh*) exprimée aussi par le terme de « caractérisation par les Noms divins » (*at-takhalluqu bi-l-Asmâ*). C'est ce sens qu'ont en vue les gens de notre temps quand ils parlent de *hâl*. Nous aussi nous affirmons la même chose, mais nous ne disons pas qu'on doive laisser voir la vertu efficace. Selon nous le serviteur a un certain pouvoir de disposition à ce sujet : s'il veut manifester son état il peut le faire, mais la convenance spirituelle (*al-adab*) l'en empêche, car l'être veut réaliser toujours sa condition de serviteur et se cacher sous le voile de l'activité servitoriale, en sorte qu'on ne puisse rien lui reprocher. C'est ainsi que lorsqu'il s'est vu sous l'aspect d'extrême faiblesse (alors qu'il retient en soi la vertu divine de son état) on mentionne Allah au moment même où on le voit : tel est chez nous le « Saint d'Allah » (*Waliyyu-llâh*) qui est une miséricorde pour le monde. Ceci conformément à la parole du Prophète — qu'Allah prie pour lui et le salue — au sujet des « Saints d'Allah » (*Awliyâu-llâh*) : « Ce sont ceux qui (sont tels que) lorsqu'on les voit, on mentionne Allah ! » — et il en est ainsi en raison de leur patience dans le malheur et dans les épreuves évidentes qu'Allah leur fait subir ; et cependant ils ne tiennent compte dans tous leurs états que d'Allah seul. « Quand on voit chez eux » un comportement pareil « on mentionne Allah » car (on comprend) qu'Il se les a choisis pour Lui-même (7).

Celui qui ne sait pas ce que nous disons, dit par contre que le Saint qualifié par l'état d'infusion divine (*çâhibu-l-hâl*) qui, lorsqu'on le voit on mentionne Allah, c'est celui qui possède le « pouvoir existenciateur » (*at-takwîn*), l' « action par l'énergie subtile » (*al-fi'lu bi-l-himmah*), l'autorité dans le monde, la domination et l'empire, et que ces attributs étant propres à Allah, en voyant de tels hommes on mentionne Allah. Ceci est la parole de quelqu'un qui n'a aucune connaissance de l'état réel des choses, et qui ignore que le but de la parole du Législateur (dans le hadith cité) est celui que nous avons expliqué. Car nous voyons en effet que le pouvoir de s'imposer par l'énergie subtile peut être obtenu par des êtres qui n'ont aucun poids ni valeur chez Allah, et qui ne sont pas des Saints, alors que la demande à laquelle eut à répondre le Prophète par les paroles en question concernait les Saints d'Allah. En effet, on lui avait demandé : « Qui sont les Saints d'Allah ? » et il a répondu : « Ce sont ceux qui lorsqu'on les voit on mentionne Allah ! », et ceci du fait que moulus par les épreuves et accablés de calamités ils restent inébranlables et ne cherchent pas d'abri auprès d'un autre qu'Allah, contents de ce qu'Allah leur fait arriver et de ce qu'Il veut d'eux. Quand le peuple les voit en cet état de patience et de contentement, et qu'ils ne se plaignent point aux créatures, le peuple « mentionne Allah » et comprend qu'Allah a pourvu ces êtres de Sa Grâce.

Ceux qui ont la capacité de produire des effets (par action subtile) peuvent être des Saints. Mais des effets existenciels de cet ordre peuvent provenir aussi de certains moyens (*mawâzîn*) connus parmi nous et parmi ceux qui connaissent les énergies que peuvent développer les âmes, et leur efficace, et qui savent comment les corps grossiers se soumettent à l'influence de ces énergies. Ceux qui ont fréquenté les *Azâbiyyah* (8) connaissent la disgrâce dans laquelle ceux-ci vivent tout en étant capables de tuer, destituer et d'exercer une autorité par la seule influence psychique (*himmah*). D'autre part, il y a les vertus opérantes de certains Noms (9) que peuvent utiliser ceux qui en connaissent les propriétés quoique ces êtres pourraient être des polythéistes. Par conséquent, la capacité d'exercer une influence efficace dans le monde n'est pas un des caractères distinctifs des Saints d'Allah. Il ne reste donc (comme « définition » du Saint d'Allah) que ce que nous avons dit nous-même.

---

(6) Sur la *himmah*, voir du même auteur *Le Livre de l'Extinction dans la Contemplation*, traduit par nous dans E.T. de mars-avril 1961, p. 89.

(7) La relation nécessaire entre l'élection spirituelle et les épreuves est attestée tout d'abord par des hadiths prophétiques dont nous citons les suivants :

« Les hommes les plus durement éprouvés dans ce monde sont le prophète (*nabi*) et le saint (*çafî*) ».

« Les hommes les plus durement éprouvés sont les Prophètes (*al-Anbiyâ*), ensuite les Vertueux (*aç-Çâlihûn*), ensuite ceux qui leur ressemblent le plus et ainsi de suite. L'homme est éprouvé dans la mesure dans laquelle il est homme de Religion (*Dîn*) : s'il est vigoureux dans sa religion l'épreuve sera plus dure pour lui, s'il est frêle dans sa religion il sera éprouvé en proportion, mais en tout cas l'épreuve ne cessera d'être attachée au serviteur tant qu'il ne sera capable de marcher sur terre déchargé de toute faute ».

(8) Sur les *Azâbiyyah* voir *Futûhât* chap. 229, où il est parlé d'eux dans des termes analogues et on ajoute la précision qu'ils sont des gens d'Afrique du Nord (*qawmun yusammûna bi-Ifriqiyah al-Azâbiyyah*).

(9) Il s'agit soit de « noms divins », soit de noms angéliques, soit de noms de puissances d'ordre subtil.

SUR LA NOTION DE "MAQAM"

(station spirituelle - Futûhât. chap. 193)

Vers :

En vérité, le maqâm *s'obtient par les œuvres ;*
Il implique activité de recherche et d'acquisition.

C'est par le maqâm *qu'est atteinte la Perfection des Connais-* [*sants ;*
Il est le bien qui ne leur est pas retiré, ni caché, ni voilé.

Il est constant. Des choses étonnantes du monde invisible,
Il les assigne, les discrimine et les vise.

Il est la fin ultime, alors que les ahwâl *se succèdent ;*
Il n'est découvert que par labeur et fatigue.

En vérité, l'Envoyé d'Allah, pour remercier son Seigneur, faisait [*saigner ses pieds (pendant ses prières de nuit)* (1),
Et fut plus élevé encore par son zèle et sa peine.

Sache que les *maqâmât* (sing. *maqâm*) (2) sont choses obtenues par effort personnel (*makâsib*, sing. *maksab*) et dérivent de l'accomplissement parfait des « droits » (*huqûq*, sing. *haqq*) prescrits légalement. Lorsque le serviteur observe les « temps » établis, en déployant les activités spirituelle (*al-mu'âmalât*, sing. *mu'âmalah*) par les disciplines corporelles (*al-mujâhadât*, sing. *mujâhadah*) et psychiques (*ar-riyâdât*, sing. *riyâdah*), ordonnées par le Législateur qui a déterminé leurs modalités et leurs moments, leurs conditions et leurs règles de complétude et de perfection, alors ce serviteur est tenant d'un *maqâm*, en tant qu'il produit la forme ordonnée pour ce *maqâm*. Ainsi, on lui a dit : « Faites la Prière ! » (*Aqîmû-ç-çalâh :* textuellement

(1) Après qu'Allah eut révélé le verset : « Nous t'avons accordé une Victoire Evidente, afin qu'Allah te pardonne tes péchés antérieurs et ultérieurs » (Cor. 48,1), l'Envoyé d'Allah priait encore les nuits au point que ses pieds arrivaient à saigner par suite de la durée de la position debout, dans l'immobilité requise. Son épouse Aichah, émue, s'étonna qu'après la révélation du verset précité, il prît encore tant de peine. Il répondit : « Mais ne serai-je pas un Serviteur reconnaissant ? »

(2) Le terme *maqâm* est masculin, le pluriel *maqâmât* est de forme féminine, mais en les transcrivant en français, pour des raisons d'homogénéité de style, nous considérerons les deux comme étant du genre masculin.

« Mettez debout la Prière », le mot *aqîmû* étant de la même racine que *maqâm* = « station », « fait de se trouver debout »), et les serviteurs la font selon une forme parfaite (*çûrah kâmilah*) : elle sort alors « oiseau » (3), ange, esprit-saint, mais reposant seulement sur la volonté divine ; ensuite le serviteur passe à un autre *maqâm* (prescrit) pour en produire également la forme. Par cela, le serviteur est « créateur » (*khallâq*) (4). Tel est le sens du terme *maqâm* (5).

Il n'y a pas de divergence entre les Gens d'Allah quant au fait que le *maqâm* est chose stable, qui ne cesse pas, alors qu'ils ont des opinions différentes en ce qui concerne le *hâl*. Cependant, selon nous, la chose n'est pas telle qu'ils l'ont définie, car il y a à faire quelques distinctions, en raison de la diversité des « réalités » (*haqâiq*, sing. *haqîqah*) qui caractérisent les *maqâmât*. Les *maqâmât* ne reposent pas tous sur une seule et même réalité. Ainsi, il y en a qui sont liés par une condition (*chart*), et lorsque la condition respective cesse d'exister, le *maqâm* cesse également ; par exemple, en matière de *wara'* (scrupule pieux) qui ne concerne que ce qui est « défendu » (*mahzûr*) ou « douteux » (*mutachâbih*) : dès qu'il ne s'agit plus de l'un de ces deux cas ou des deux, il n'est plus question de *wara'*. De même en matière de « peur » (*al-khawf*) ou d' « espoir » (*ar-rajâ*), ou encore de « dépouillement » (*at-tajrîd*) qui consiste en « abandon du souci des moyens de vivre » (*qitu-l-asbâb*) et qui est l'aspect extérieur du *tawakkul* (le fait de se remettre à Dieu) selon l'acception ordinaire.

Il y a des *maqâmât* qui subsistent jusqu'à la mort, et qui cessent, comme la *tawbah* (la pénitence, la « conversion ») et l'observance des prescriptions légales. D'autres *maqâmât* accompagnent le serviteur dans la vie future jusqu'au moment de l'entrée au Paradis, comme la « peur » et l' « espoir ». D'autres enfin entrent avec le serviteur au Paradis, comme les *maqâmât* de l'Intimité avec Dieu (*al-Uns*) et de la Détente (*al-Bast*) ou encore celui de la manifestation des attribués de la Beauté Divine.

(3) Une allusion est faite ici à la « création » par Jésus de l'oiseau d'argile en raison de l'ordre divin (Cor. 3,43 et 5,110).

(4) La « création » peut avoir lieu aussi par le serviteur ainsi qu'on le voit dans les versets indiqués dans la note précédente, mais cela en raison de l'ordre divin seulement : dans le cas des prières, l'ordre divin est donné dans la Loi. D'autre part, Allah s'appelle Lui-Même dans le Coran « le Meilleur des Créateurs » (*Ahsanu-l-Khâliqîn*) (Cor. 23,14 ; 37,125).

(5) On pourrait dire que le *maqâm* dans l'ordre « religieux » correspond à la *malakah*, habitus, dans l'ordre naturel. Du reste, ce dernier terme s'oppose lui aussi à *hâl* dans la terminologie technique du péripatétisme arabe.

Il faut dire aussi que selon le langage habituel, par *maqâm* on comprend surtout comme « degré » ou « rang » spirituel, et le *hâl* s'oppose alors à lui dans le sens de « phase préparatoire » (Cf. René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, ch. XLVII, page 297, note 3).

Par conséquent le *maqâm* est le « lieu » où le serviteur « occupe une position » (*iqâmah*) et une stabilité (*thubût*) dont il ne se sépare pas ; si le *maqâm* est soumis à une condition et que cette condition se présente, le serviteur manifeste ce *maqâm* au moment correspondant en raison de la présence de la condition respective. Le *maqâm* est prédisposé ainsi chez ce serviteur, et c'est en ce sens qu'on dit qu'il est « stable », non pas dans le sens que le serviteur le pratique en tout temps. Comprends donc.

Traduit de l'arabe et annoté
par M. VÂLSAN.

« CHEVAUCHER LE TIGRE »

Par son récent livre intitulé *Cavalcare la Tigre* (1), Julius Evola veut montrer comment l'homme « naturellement traditionnel », c'est-à-dire conscient d'une réalité intérieure dépassant le plan des expériences individuelles, puisse non seulement survivre dans l'ambiance antitraditionnelle du monde moderne, mais encore l'employer à son propre but spirituel, selon la métaphore chinoise bien connue de l'homme qui chevauche le tigre : s'il ne s'en laisse pas désarçonner, il finira par en avoir raison.

Le tigre, au sens qu'envisage Evola, c'est la force dissolvante et destructive qui entre en jeu vers la fin de tout cycle cosmique. En face d'elle, dit l'auteur, il serait vain de maintenir les formes et la structure d'une civilisation désormais révolue ; la seule chose qu'on peut faire, c'est de porter la négation au-delà de son point mort et de la faire aboutir, par une transposition consciente, non pas au néant mais à « un nouvel espace libre, qui sera peut-être la prémisse d'une nouvelle action formatrice ».

Le monde qui doit être nié parce qu'il est voué à la destruction, c'est avant tout la « civilisation matérialiste et bourgeoise » qui représente déjà en elle-même la négation d'un monde antérieur et supérieur. — Sur ce point, nous sommes d'accord avec l'auteur, mais nous constatons immédiatement qu'il ne distingue pas entre les formes propres à cette civilisation « bourgeoise » et l'héritage sacré qui survit en elle et malgré elle. De même, il semble englober dans le destin de cette civilisation tout ce qui subsiste des civilisations orientales, et cela également sans faire une distinction entre leurs structures sociales et leurs noyaux spirituels.

Nous reviendrons sur cette question. Relevons d'abord

(1) Collection *La Primula Rossa*, t. 2 ; édition Vanni Scheiwiller, Milan, 1961.

un autre aspect de ce livre, aspect auquel nous pouvons souscrire presque sans réserves : il s'agit de la critique, souvent magistrale, des différents courants de la pensée moderne. Evola ne se place pas lui-même sur le terrain des discussions philosophiques, car cette philosophie moderne n'est plus une « science du vrai » ; — elle n'a même plus la prétention de l'être ; — il la considère comme un sympôme, comme le reflet mental d'une situation vitale et existentielle, essentiellement dominée par le désespoir : depuis qu'on a nié la dimension de la transcendance, il ne peut y avoir que des impasses ; il n'y a plus de sortie hors du cercle infernal du mental livré à lui-même ; tout ce qui reste, c'est la description de la propre défaite. Comme point de départ de cette analyse, l'auteur choisit la « philosophie » de Nietzsche, chez lequel il découvre un pressentiment des réalités transcendantes et comme une tentative de dépasser l'ordre purement mental, tentative vouée à l'échec par le manque d'une directive spirituelle.

Avec la même acuité, l'auteur analyse les fondements de la science moderne. De ce chapitre, nous citerons le passage suivant qui répond avec pertinence aux illusions spiritualistes de certains milieux scientifiques : « ... De ce dernier point de vue, la science la plus récente n'a aucun avantage sur la science matérialiste d'hier. A l'aide des atomes et de la conception mécanique de l'univers, on pouvait encore s'imaginer quelque chose (bien que d'une manière très primitive) ; les entités de la dernière science physico-mathématique, par contre, sont absolument inimaginables ; elles ne constituent plus que les simples mailles d'un filet fabriqué et perfectionné non pas pour connaître au sens concret, intuitif et vivant du terme — c'est-à-dire selon le seul mode qui avait de la valeur pour une humanité non abâtardie —, mais uniquement pour avoir une prise pratique toujours plus grande, mais toujours extérieure, sur la nature qui, dans son fond, reste fermée à l'homme et mystérieuse plus qu'auparavant. Ses mystères ont seulement été « recouverts » ; le regard en a été distrait par les réalisations spectaculaires de la technique et de l'industrie, sur un plan où il ne s'agit plus de connaître le monde mais seulement de le transformer pour les buts d'une humanité devenue exclusivement terrestre... »

« Répétons que c'est une mystification que de parler de la valeur spirituelle de la science récente parce qu'en elle, au lieu de matière, on parle d'énergie, parce qu'elle porte à voir dans la masse des irradiations coagulées, et quasi de la « lumière congelée ». ou parce qu'elle envisage des espaces à plus de trois dimensions... Ce sont là des notions qui, une fois substituées à celles de la physique précédente, ne changent absolument rien à l'expérience que l'homme d'aujourd'hui peut avoir du monde... Quand on nous dit qu'il n'existe pas de matière mais seulement de l'énergie, que nous ne vivons pas dans un espace euclidien à trois dimensions, mais dans un espace « courbé » à quatre ou plus de dimensions, et ainsi de suite, les choses restent comme auparavant, mon expérience réelle n'est changée en rien, le sens dernier de ce que je vois — lumière, soleil, feu, mer, ciel, des plantes qui fleurissent, des êtres qui meurent —, le sens dernier de tout processus et phénomène n'est nullement devenu plus transparent pour moi. Il n'y a pas lieu de parler d'une connaissance qui transcende les apparences, qui connaisse en profondeur, au sens spirituel et vraiment intellectuel du terme... »

Non moins pertinentes sont les remarques de l'auteur sur les structures sociales et les arts dans le monde contemporain. Il nous faut cependant faire une réserve pour ce qui est de sa thèse de l' « asservissement de la force négative », appliquée à certains aspects de la vie moderne. Citons un exemple typique : « Les possibilités positives (du règne de la machine) ne peuvent concerner qu'une minorité exigüe, à savoir les êtres dans lesquels préexiste la dimension de la transcendance ou chez lesquels elle peut être réveillée... Eux seuls peuvent donner une toute autre valeur au « monde sans âme » des machines, de la technique et des métropoles modernes, en somme de tout ce qui est pure réalité et objectivité, qui apparaît froid, inhumain, menaçant, privé d'intimité, dépersonnalisant, « barbare ». C'est précisément en acceptant entièrement cette réalité et ces processus que l'homme différencié pourra réaliser son essence et se former lui-même selon une équation personnelle valable... »

« Sous ce rapport, la machine même et tout ce qui, dans certains secteurs du monde moderne, a été formé selon les termes d'une pure fonctionalité (notamment dans l'ar-

chitecture) peut devenir symbole. En tant que symbole, la machine représente une forme née d'une adéquation exacte et objective des moyens à une fin, excluant tout ce qui est superflu, arbitraire, dispersant et subjectif ; c'est une forme qui réalise avec précision une idée (celle de la fin à laquelle elle est destinée). Sur son plan, elle reflète donc d'une certaine manière la valeur même que possédait, dans le monde classique, la pure forme géométrique, le nombre comme essence, de même que le principe dorique du rien de trop... » Ici, l'auteur oublie que le symbole n'est pas une forme « objectivement adéquate » à n'importe quelle fin, mais une forme adéquate à une fin spirituelle ou à une essence intellectuelle ; s'il y a coïncidence, dans certains arts traditionnels, entre la conformité à un but pratique et la conformité au but spirituel, c'est que dans ce cas le premier ne contredit pas le second, ce qu'on ne saurait affirmer de la machine qui, elle, n'est pas concevable hors du contexte d'un monde désacralisé. En fait, la forme de la machine exprime exactement ce qu'elle est, à savoir une sorte de défi lancé à l'ordre cosmique et divin ; elle a beau être composée d'éléments géométriques « objectifs » tels que des cercles et des carrés, dans son ensemble et par son rapport — ou son non-rapport — avec l'ambiance cosmique, elle ne traduit pas une « idée platonique » mais bien une « coagulation mentale », voir une agitation ou une ruse. Il y a certes des cas-limite, comme celui d'une machine encore proche d'un simple outil, ou celui d'un navire moderne dont la forme épouse à un certain degré le mouvement de l'eau et du vent, mais ceci n'est qu'une conformité fragmentaire et ne contredit pas ce que nous venons de dire. Quant à l'architecture « fonctionnelle », y compris l'urbanisme moderne, elle ne peut être appelée « objective » que si l'on admet que sa fin même est objective, ce qui n'est évidemment pas le cas : toute architecture est coordonnée à une certaine conception de la vie et de l'homme ; or Evola lui-même condamne le programme social sous-jacent à l'architecture moderne. En réalité, l' « objectivité » apparente de celle-ci n'est qu'une mystique à rebours, une sentimentalité congelée et déguisée en objectivité mathématique ; l'on a d'ailleurs vu combien vite cette attitude se convertit, chez ses protagonistes, en un subjectivisme des plus arbitraires et des plus flottants.

Certes, il n'existe pas de forme totalement retranchée de son archétype éternel ; mais cette loi trop générale ne saurait être invoquée ici, et cela pour la raison suivante : pour qu'une forme soit un symbole, il faut qu'elle se situe dans un certain ordre hiérarchique par rapport à l'homme. Distinguons, pour être précis, trois aspects du symbolisme inhérent aux choses : le premier se réduit à l'existence même d'une forme, et en ce sens, toute chose manifeste son origine céleste ; le second aspect est le sens d'une forme, sa portée intellectuelle, soit à l'intérieur d'un système donné, soit encore en elle-même par son caractère plus ou moins essentiel et prototypique ; enfin, il y a l'efficacité spirituelle du symbole qui présuppose chez l'homme qui l'utilise, une conformité à la fois psychique et rituelle à une certaine tradition.

Nous avons insisté sur ce point, parce que Julius Evola méconnaît l'importance cruciale d'un rattachement traditionnel, tout en admettant la possibilité d'un développement spirituel spontané ou irrégulier, guidé par une sorte d'instinct inné et éventuellement actualisé par l'acceptation de la crise du monde actuel comme une *catharsis* délivrante. C'est là presque l'unique perspective qui resterait ouverte à l'« homme différencié » de nos temps, car l'appartenance à une religion se réduit, pour Evola, à l'intégration dans un milieu collectif plus ou moins décadent, tandis que la possibilité d'une initiation régulière serait à écarter : « ... Retenons que de nos jours, elle (cette possibilité) doit être pratiquement exclue ou presque, par suite de l'inexistence quasi complète des organisations respectives. Si les organisations de ce genre ont toujours eu, en Occident, un caractère plus ou moins souterrain à cause du caractère de la religion qui parvint à y prédominer et de ses initiatives de répression et de persécution, elles ont entièrement disparu dans les derniers temps. En ce qui concerne d'autres régions, l'Orient surtout, ces organisations y sont devenues toujours plus rares et inaccessibles, à moins que les forces dont elles étaient les véhicules n'aient été retirées d'elles, parallèlement au processus général de dégénérescence et de modernisation qui a fini par envahir même ces régions. De nos jours, même l'Orient n'est plus capable de donner autre chose que des dérivés ou un « régime de résidus » ; on est forcé de l'admettre rien qu'en considérant le niveau

spirituel des Asiatiques qui ont commencé à exporter et à divulguer chez nous la sagesse orientale.

Ce dernier argument n'est absolument pas concluant : si les Asiatiques en question étaient les vrais représentants des traditions orientales, les divulgueraient-ils ? Mais supposons qu'Evola ait raison avec son jugement des organisations traditionnelles en tant que groupements humains : sa façon de voir n'en comporte pas moins une grave erreur d'optique, car aussi longtemps qu'une tradition conserve intactes ses formes essentielles, elle ne cesse d'être le garant d'une influence spirituelle — ou d'une grâce divine — dont l'action, si elle n'est pas toujours apparente, dépasse incommensurablement tout ce qui est dans le pouvoir de l'homme. Nous savons bien qu'il existe des méthodes ou des voies, comme le *Zen*, qui se fondent sur le « pouvoir de soi-même » et qui se distinguent en cela d'autres voies se fondant sur le « pouvoir de l'autre », c'est-à-dire faisant appel à la Grâce; mais ni les unes ni les autres ne se situent en dehors du cadre formel d'une tradition donnée. Le *Zen* notamment, qui nous offre peut-être l'exemple le plus saillant d'une spiritualité non formelle, est parfaitement, et même particulièrement, conscient de la valeur des formes sacrées. On dépasse les formes, non en les rejetant d'avance, mais en les intégrant dans leurs essences supraformelles.

D'ailleurs, Evola définit lui-même la fonction médiatrice de la forme quand il parle du rôle du « type » spirituel, qu'il oppose à l'individu ou à la « personnalité » au sens profane et moderne du terme : « Le type (*la tipicità*) représente le point de contact entre l'individuel et le supraindividuel, la limite entre les deux correspondant à une forme parfaite. Le type désindividualise, en ce sens que la personne incarne alors essentiellement une idée, une loi, une fonction... » L'auteur précise bien que le type spirituel se situe normalement dans le cadre d'une tradition, mais il ne conclut pas, apparemment, à la nature typique, c'est-à-dire implicitement supraindividuelle, de toute forme sacrée, sans doute parce qu'il n'envisage pas ce que les religions monothéistes appellent révélation. Or, il est inconséquent d'admettre la « dimension transcendante » de l'être — autrement dit la participation effective de l'intellect humain à l'Intellect universel — sans admettre également la révélation, c'est-à-dire la manifestation de cet Intellect ou Esprit en formes objectives. Il y a un rapport rigoureux entre la nature supraformelle, libre et indéterminée de l'Esprit et son expression spontanée — donc « donnée par le Ciel » — en des formes nécessairement déterminées et immuables. Par leur origine, qui est illimitée et inexhaustible, les formes sacrées, bien que limitées et « arrêtées », sont les véhicules d'influences spirituelles, donc de virtualités d'infini, et à cet égard il est tout à fait impropre de parler d'une tradition dont il n'existerait plus que la forme, l'esprit s'étant retiré d'elle comme l'âme qui a quitté un cadavre : la mort d'une tradition commence toujours par la corruption de ses formes essentielles.

Selon toutes les prophéties, le dépôt sacré de la Tradition intégrale subsistera jusqu'à la fin du cycle; cela signifie qu'il y aura toujours quelque part une porte ouverte. Pour les hommes capables de dépasser le plan des écorces et animés d'une volonté sincère, ni la décadence du monde environnant, ni l'appartenance à tel peuple ou tel milieu, ne constituent des obstacles absolus. *Quaerite et invenietis.*

Revenons un instant au titre du livre d'Evola : l'adage qu'il faut « chevaucher le tigre » si l'on ne veut pas être déchiré par lui, comporte évidemment un sens tantrique; le tigre est alors l'image de la force passionnelle qu'il faut dompter. On peut se demander si cette métaphore convient réellement à l'attitude de l'homme spirituel à l'égard des tendances destructives du monde moderne : remarquons d'abord que n'importe quoi n'est pas un « tigre »; derrière les tendances et les formes que Julius Evola envisage, nous ne trouverons aucune force naturelle et organique, aucune *shakti* dispensatrice de puissance et de beauté; or, l'homme spirituel peut utiliser *rajas*, mais il doit rejeter *tamas;* enfin il y a des formes et des attitudes qui sont incompatibles avec la nature intime de l'homme spirituel et avec les rythmes de toute spiritualité. En réalité, ce ne sont pas les caractères particuliers, artificiels et hybrides du monde moderne qui peuvent nous servir de support spirituel, mais bien ce qui, dans ce monde, est de tous les temps.

Titus BURCKHARDT

UN TRAITÉ DE MYSTIQUE HERMÉTIQUE

En lisant l'ouvrage du ministre genevois Dutoit-Membrini *La Philosophie Divine*, publié sous le pseudonyme de Keleph ben Nathan (1), nous avons été attiré par le passage suivant

« Il est un livre devenu fort rare et qu'il serait à souhaiter qu'on réimprimât (2). Il est intitulé : *Le Mystère de la Croix de Jésus-Christ et de ses Membres*. Il contient de grandes, importantes et très curieuses vérités ; et j'ose dire que les prétendus philosophes et les vrais chimistes singulièrement, peuvent y trouver beaucoup à apprendre outre le Christianisme qui y est répandu (3). »

En cherchant dans notre bibliothèque, nous avons eu la chance de trouver une édition de ce livre, portant la date de 1786, sans lieu d'édition. De plus, il ne portait pas de nom d'auteur, sauf cette indication énigmatique : *Par un disciple de la Croix de Jésus*.

C'est alors que nous nous sommes aperçu que Dutoit-Membrini, dans les deux éditions de son propre ouvrage s'était inspiré, à différentes reprises, du *Mystère de la Croix*.

Ainsi ce passage : « Tout le jeu de l'univers physique s'exécute et s'accomplit par la Croix ; tout ce qui vient à l'existence et à la vie y vient par la Croix, tout ce qui descend à la mort descend par la Croix (4). » De même, dans la première édition du même ouvrage, il écrit : « La religion de la Croix est la seule vraie, universelle, éternelle ; la croix est répandue dans toute la nature et dans tout l'univers astral et physique (5). » Ce qui est, en vérité, tout l'essentiel du *Mystère de la Croix*.

---

(1) *La Philosophie divine, appliquée aux lumières naturelles, magiques, astrales surnaturelles, célestes et divines*. S.l. [Lausanne], 1793, 3 vol. in 8°.

(2) Ouvr. cité, t. I, p. 345.

(3) Dutoit-Membrini, en 1791 en donnera lui-même une réimpression (voir la bibliographie à la fin de l'article).

(4) Ouvr. cité, t. I, p. 345.

(5) La 1ère édition porte ce titre : *Origine des usages, des abus, des quantités et des mélanges de la raison et de la foi*. Paris [Lausanne], 1790, 2 vol. in 8°; t. I, p. 285. Ajoutons qu'un ami de Dutoit-Membrini, le marquis de Dampierre, dans son œuvre : *Vérités divines pour le cœur et l'esprit*, Lausanne, 1823, 2 vol. in 8°, cite à plusieurs reprises *Le Mystère de la Croix* qui l'avait beaucoup intéressé.

Ayant entrepris des recherches sur l'identité de l'auteur, en voici le résultat.

A. Ladrague (6) nous dit que l'auteur se nommait Douze-Temps, protestant français, ce qui est confirmé par A.I. Tcherpakoff (7). On sait qu'il était d'usage au début du XVIIIe siècle, pour certains de voiler leurs noms sous des désignations d'emprunt, étant donné les circonstances extérieures ou même les persécutions personnelles. Il est en outre probable que ce nom a été choisi pour des raisons symboliques. D'autre part, l'auteur nous dit qu'il acheva son livre en 1732, et qu'il avait à ce moment 63 ans (8) ; c'est donc qu'il était né en 1669. Douzetemps ajoute que, durant sa vie, il eut à subir trois croix, c'est-à-dire certaines peines ou afflictions ; c'est ainsi qu'il nous dira :

« La première croix *m'a été infligée autrefois par un clergé aveugle, se dissimulant sous l'habit de deux frères de la doctrine Chrétienne* (9). »

On sait que les frères de la doctrine Chrétienne sont des religieux non ecclésiastiques, chargés de l'instruction des enfants du peuple et en même temps de leur conversion (10). Ce fait a dû se passer en 1680, lorsque Douzetemps avait plus de 10 ans (11). Ce qui signifie qu'il était issu de parents de l'Eglise réformée, confirmant ainsi l'opinion de A. Ladrague, et que sa famille n'était pas titrée ; ce dernier point, il semble l'attester lui-même plus tard, en disant : « Je n'aime pas ceux qui se glorifient de la noblesse de leur origine (12). »

Lorsque, en 1685, Louis XIV révoqua l'édit de Nantes, Douzetemps avec ses parents, se réfugie dans les cavernes, qui abondent dans le Périgord, cavernes dite « Eglises sous la Croix », c'est pourquoi il fut qualifié de « protestant français du Désert » (13). Bientôt ce fut l'émigration, due aux persécutions, et un grand nombre de réformés passèrent à l'étranger, surtout en Allemagne.

Si durant ce temps, nous ne savons rien sur la vie de notre personnage, nous pouvons supposer que les parents de Douzetemps moururent et que lui-même chercha un refuge dans l'exil. Toutefois, avant son départ, il lui arriva une aventure qu'il qualifie de seconde croix et qu'il raconte ainsi :

« Une autre [croix] me vint inventée par un sophiste

---

(6) *Catalogue Ouvaroff*, Moscou, s.d. N°s 124-125.

(7) *Les Fous littéraires*, Moscou, 1883, p. 34.

(8) *Hortulus Sacer*, stance LI.

(9) *Hortuluc Sacer*, stance L.

(10) Leur fondateur fut J.-B. de la Salle, chanoine de Reims en 1679.

(11) Le conseil du roi donne une déclaration par laquelle les enfants étaient tenus à renoncer à leur religion, à l'âge de 7 ans.

(12) *Hortulus Sacer*, stance LX.

(13) Dans l'introduction de l'édition de Londres, 1859, p. VIII.

orgueilleux auquel il plut de vider mes coffres (14). » En effet, beaucoup de protestants, en s'exilant, avaient confié leur fortune à des amis sûrs, qui la prenaient sous leur nom ; mais lorsque Douzetemps réclama le bien qui lui venait de ses parents, le quidam nia le fait et notre homme se trouva ruiné.

Que se passa-t-il après ? Nous ne savons rien sur ses pérégrinations à l'étranger. Nous savons seulement que, vers 1730, il se trouvait en Allemagne, à Aix-la-Chapelle, et qu'il y rencontra une demoiselle d'Eschweiler, disciple fervente de Mme Guyon, laquelle s'appliquait à répandre les doctrines du quiétisme dans son entourage (15). On sait que le mysticisme de Mme Guyon n'est pas celui du théologien espagnol Molinos, qu'elle ignorait complètement (16). Le quiétisme (17) se développa en Allemagne, surtout chez les réformés, et Douzetemps adopta cette doctrine mystique qui trouve ses joies dans la croix. « La croix, écrit Mme Guyon, que j'avais portée jusqu'alors par résignation devint les délices et l'objet de mes complaisances (18). » Cette pensée fut certainement le point de départ du *Mystère de la Croix* de notre personnage.

Ce fut au début de 1731, que Douzetemps subit sa troisième croix. « La troisième, nous dit-il, fut imaginée par un odieux Iscariote ; j'en ignore encore la cause ; peut-être le saurai-je (19). » Ce qui est curieux à ce propos, c'est que nous pouvons expliquer ce qui lui arriva.

Notre personnage se trouvait à cette époque à Offenbach, près de Francfort-sur-le-Mein, ville adoptée par de nouveaux réfugiés français (20), chef-lieu de la principauté d'Issemburg-Birstein. Douzetemps, qui avait étudié l'œuvre de Jacob Boehme, *De Signatura Rerum* (20) et celle de son disciple Georges Gichtel, *Theosophia Practica* (22), et l'œuvre non moins célèbre d'un anonyme allemand, *Aurea Catena Homeri*, qu'il cite avec éloge, s'était pris d'enthousiasme pour l'hermétique chrétien. C'est pourquoi il s'entretenait, à ce sujet, par correspondance, avec un de ses amis. Dans une de ces lettres il se glorifiait d'avoir lié *l'Aigle Blanc*, c'est-à-dire qu'il était en possession du Mercure des Philosophes. Cette lettre tomba entre les mains

(14) *Hortulus Sacer*, stance L.

(15) J. Chavannes, *Dutoit-Membrini*, Lausanne, 1865, p. 136.

(16) Matter, *Le Mysticisme en France au temps de Fénelon*. Paris, 1869, p. 65.

(17) D'après l'abbé Grégoire : « Le quiétisme est la doctrine du Védam [Védas] et d'autres livres indiens, tandis que le voyageur Chardin l'a rapproché des Soufis » (*Histoire des doctrines religieuses*. Paris, 1810, t. I, p. 330).

(18) Matter, ouvr. cité, p. 94.

(19) *Hortulus Sacer*, stance L.

(20) J. Chavannes, ouvr. cité, p. 136.

(21) *De Signatura Rerum*, 1ère trad. française, Francfort, 1669, in 12°; IIe trad .fr. par Sédir, Paris, Chacornac, 1908 in 8°.

(22) *Theosophia Pratica*; 1ère trad. française, Paris, Chacornac, 1897, in 16°.

d'un obscur agent diplomatique, un nommé Steinheil, qui crût comprendre que le scripteur voulait agir contre *l'Ordre de l'Aigle Blanc*, fondé par son maître Frédéric Auguste II, dit le Fort, en même temps électeur de Saxe, lorsque celui-ci était devenu roi de Pologne pour la deuxième fois en 1709 (23). L'agent, tout heureux de l'occasion de se faire valoir, envoya la lettre à Dresde, où se tenait le roi de Pologne à ce moment, en démontrant qu'il y tenait là la preuve manifeste d'une conspiration contre son souverain (24). Quelque temps après, le comte de Bruhl, chambellan d'Auguste II enjoignit d'Offenbach au seigneur, comte d'Issembourg, de s'emparer de Douzetemps, coupable d'attentat contre la personne du Roi. C'est pourquoi, un soir, notre malheureux hermétiste fut appréhendé, enfermé dans une voiture sans volets, et dirigé sur Dresde. On était en décembre 1731. Dès l'arrivée du prisonnier à Dresde, le comte de Bruhl prit aussitôt les mesures les plus efficaces pour incarcérer l'homme dont le projet paraissait dangereux et ainsi le fit diriger sur Pirra.

Pirra, à quatre lieues de Dresde, sur la rive gauche de l'Elbe, est située au pied de rochers escarpés, sur le sommet desquels se trouve une forteresse nommée Sonnenstein. C'est derrière les murailles de cette forteresse que notre pauvre alchimiste passa dix mois et 13 jours, sans avoir compris le pourquoi de son infortune. Douzetemps avait à ce moment 63 ans. A ce propos, il nous dira : « Cette année, ainsi qu'on le présage, annonce mille périls : beaucoup de maux et rien de bon. Celui qui rappelle et prédit ces choses a atteint ce terme, âge auquel son indépendance, sa réputation et son honneur ont sombré (25). » Toutefois, il ajoute, en parlant du livre qu'il allait composer durant sa détention : « Pour dire la vérité, je n'aurais point été en état d'écrire de la Croix comme je fais, quoiqu'en bégayant, si je ne souffrais pas actuellement tant dans ma chair que dans l'esprit (26) ». Il fut libéré le 14 octobre 1732, après que l'on se fut aperçu que ses préoccupations hermétiques étaient moins dangereuses en politique qu'on l'avait pensé (27).

Durant les huits premiers mois de sa captivité, on ne lui permit pas d'écrire ; après ce délai, « il obtint enfin cette douceur pour mettre sur le papier ces pensées du *Mystère de la Croix* » (28). Toutefois, il a soin d'ajouter pour son lecteur futur :

(23) J. Chavannes, ouvr. cité, p. 136.

(24) Parmi les enfants naturels d'Auguste II, on cite le célèbre Maurice, comte de Saxe.

(25) *Hortulus Sacer*, stance LI. On sait que l'année 63, dans la vie d'un être humain, est dite « grande année climatérique ». Elle répond, à la fois, à l'échelle septenaire et à l'échelle novénaire, et correspond à des modifications importantes dans la vie.

(26) *Mystère de la Croix*, ch. V, alinéa VII.

(27) Lettre à Théophile, alin. VI.

(28) Lettre à Théophile, alin. VIII.

« Je confesse moi-même que vous y trouverez certains passages difficiles à entendre ; car c'est un enfant d'une vieillesse aux arrêts, qui n'a point cette liberté d'une jeunesse vive et brillante (29). »

Douzetemps aurait voulu écrire son ouvrage, soit en latin, soit en Allemand, mais sachant que ses amis, réfugiés français comme lui, n'entendent point ces langues, « il faut les satisfaire, dit-il, avec celle qu'ils savent ». C'est pourquoi il écrira en français, quoique, ajoute-t-il, « je ne la pratique presque plus depuis de longues années » (30). Puis il note : « Si Dieu le veut, il suscitera bien quelqu'un qui en fasse une version allemande (31). » Son souhait ne se réalisera que cinquante ans plus tard (32).

Paul CHACORNAC.

---

(29) Lettre à Théophile, alin. IX.
(30) Lettre à Théophile, alin. IX.
(31) Lettre à Théophile, alin. IX.
(32) Voir la bibliographie.

Extraits de l'ouvrage

L'ouvrage de Douzetemps est intitulé :

Le Mystère de la Croix de Jésus-Christ et de ses Membres écrit au milieu de la Croix, au dedans et au dehors. Il est dédié à un de ses amis, « son cher Théophile (ami ou aimé des dieux, français comme lui qui deux ans auparavant [1730] lui avait demandé son sentiment à ce sujet) ».

L'ouvrage est divisé en quinze chapitres :

« Etant le travail d'autant de jours, que vous y trouverez de chapitres, et de quelques heures par jour, autant qu'il en faut à un homme de mon âge, pour écrire assez lentement. »

Il comporte 15 chapitres : en voici les titres :

Chap. I. — *De l'origine de la Croix.*
» II. — *De la Croix en général.*
» III. — *Des avantages de la Croix.*
» IV. — *De la folie de la Croix.*
» V. — *De la sagesse de la Croix.*
» VI. — *Des Croix intérieures.*
» VII. — *Des Croix extérieures.*
» VIII. — *De l'usage de la Croix.*
» IX. — *De l'abus des Croix, et surtout de celle de Jésus.*
» X. — *Desseins de Dieu sur la Croix.*
» XI. — *Des Croix après la mort.*
» XII. — *Des dernières Croix dans le monde.*
» XIII. — *Des merveilles de la Croix dans la nature extérieure.*
» XIV. — *De la Croix humiliante de Jésus-Christ.*
» XV. — *De la Croix victorieuse et triomphante de Jésus-Christ.*

Dans une élégie, en latin, mise à la fin du *Mystère de la Croix*, l'auteur a résumé ainsi son œuvre ; chapitre par chapitre. :

« *Que les profanes se gardent d'aborder ces matières* [enseignements] *car elles sont sacrées et traitent des arcanes de Dieu et des leçons de la Croix.*

« *Que la foule des gens dépravés également, n'y jette même pas un coup d'œil,* car [je le répète], *elles sont sacrées,*

« *Elles ne peuvent être révélées qu'à ceux qui sont pieux et sont réservées uniquement à ceux qui aspirent à la lumière divine.* »

Chap. I. — *Elles sont l'apanage également de ceux qui sont les amis de la Croix, et de ceux dont le cœur et la langue sont aptes à la connaissance des choses sacrées.*

Chap. II - III. — *Sachez, en même temps, que ce sont seuls, ceux qui sont attachés à la Croix, qui portent son joug et savourent aussi les bienfaits transmis par les racines secrètes de cet arbre* [la Croix], *racines qui renferment un suc bienfaisant indispensable à votre valeur. Sachez aussi, par conséquent, combien* [ces racines] *vous sont utiles, et combien elles sont pour vous une source de forces.*

Chap. IV - V. — *C'est pourquoi ceux qui ont de solides épaules se gardent bien de refuser de porter pareil fardeau.*

Chap. VI. — *De même ceux qui sont au courant de ces choses.*

Chap. VII. — *Fortifiez donc votre esprit, car la Croix est un trône stable.*

Chap. VIII. — *Et la récompense sera seulement le prix de ceux qui ont un cœur courageux.*

Chap. IX - X. — *Qui donnent le bon exemple et qui suivent les conseils de Dieu. Gardez donc cette espérance au cœur, vous qui êtes pieux.*

Chap. XI. — *Ne soyez pas victime de votre destin comme le sont la plupart des hommes.*

Chap. XII. — *Alors que la flamme* [du péché] *dévore tout l'univers.*

Chap. XIII. — *Sachez que cette flamme ne vous nuira pas, car la Croix bénie triomphera de la nature entière.*

Chap. XIV. — *Celui qui se prosterne devant la Croix se relèvera et triomphera.*

Chap. XV. — *Tout en ayant l'air d'avoir été vaincu, car il aura donné le meilleur de lui-même.*

⁂

A l'époque contemporaine cet ouvrage a été signalé de nouveau tout d'abord par Marnès (Alexandre Thomas) dans *La Gnose* de Palingénius (René Guénon), qui en trois numéros de l'année 1911 (avril, mai et juin) en a publié les parties les plus intéressantes sous le titre : « *Le Mystère de la Croix,* de Douzetemps ». Nous reprenons ici ces mêmes extraits en gardant aussi les notes de *La Gnose* dans lesquelles l'influence de Guénon qui est assez sensible, relèvera l'intérêt du document. Il faut remarquer en outre que cette « découverte » faisait alors l'effet d'une réaction concordante à l'étude que Palingénius avait commencée dans le numéro d'avril de la même année sous le titre *Le Symbolisme de la Croix,* et qui est l'ébauche première du livre que Guénon donnera vingt ans plus tard.

Dans sa notice introductive Marnès disait (*La Gnose,* avril 1911) :

« Nous n'avons point l'intention de faire l'analyse complète de l'ouvrage de Douzetemps, ce qui nous mènerait beaucoup trop loin sans grand profit ; nous nous contenterons d'en citer quelques extraits qui nous intéressent plus particulièrement, mais nous reproduirons *in extenso* un chapitre extrêmement important dans lequel l'auteur traite du symbolisme de la Croix au point de vue hermétique, au sens habituel de ce mot.

« Signalons tout d'abord cet avertissement significatif relevé dans la *Lettre à Théophile* qui forme la préface : « Il faut que je confesse moi-même que vous trouverez dans ce livre certains passages un peu difficiles à entendre... : car j'avoue qu'il y a des endroits fort magiques et qui demandent des hommes d'une bonne trempe pour les bien comprendre dans leur étendue ; à moins que des gens de basse vue n'en veuillent faire un galimatias, ce qui me touchera fort peu, aimant mieux profiter à deux ou trois lecteurs que de plaire à mille. »

« Passons maintenant au chapitre premier : *De l'origine de la Croix,* où nous trouvons une importante étude sur

la formation et la signification du signe du Macrocosme, désigné ordinairement sous le vocable de Sceau de Salomon :

V. Si l'on pouvait représenter par quelque figure le sacré Ternaire, ce serait à l'aide d'un triangle △ de feu, avec le point du milieu qui marquerait l'abîme, d'où se conçoit et s'engendre éternellement le triangle, qui est la manifestation de l'abîme, et qui rend témoignage au ciel de l'UNIQUE, incompréhensible dans son unité, mais rendu manifeste et compréhensible dans la Trinité, ou sacré Ternaire, sorti du point de l'abîme, comme un éclair sortant du point du feu fait trois lignes, lequel expriment le triangle. Or il a plu au Verbe éternel qui est JEHOVAH (1) de se porter dans un autre triangle d'eau ▽, pour manifester par la création les merveilles du triangle de feu △, comme la lettre initiale du nom du Verbe le marque ; car cette lettre étant fermée par en haut fait le triangle d'eau ▽, dont la pointe descend par en bas, comme la pointe du triangle de feu △ monte pyramidalement par en haut ».

. . . .

VI. C'est ici la manifestation de la Croix glorieuse et triomphante dans le Verbe par l'élément saint, pur et virginal de l'eau spirituelle vivante et vivifiante, sans laquelle nous ne pourrions jamais avoir accès au triangle de feu qui habite une lumière inaccessible qu'aucun homme n'a jamais vu et ne verra jamais, sinon dans et par l'élément de l'eau sainte qui est la sacrée corporalité de la Divinité et son tabernacle avec les hommes : car ce triangle doux, débonnaire et tout aimable est le véritable caractère divin dont sont et seront marqués tous ses enfants ; c'est le caractère Tau au T, qui a une ligne droite horizontale en haut ; si, des deux extrémités de cette ligne, vous tirez deux lignes par en bas jusqu'au pied de la ligne perpendiculaire vous y trouverez l'élément saint et pur de l'eau, en forme de Croix, ▽ qui baissant la pointe par en bas, tempère la pointe du feu dont les ardeurs, sans cela, seraient insupportables ; vous découvrez ici la réconciliation du feu de la colère par l'eau de l'amour éternel et

(1) C'est יהוה ou le Tétragramme de la Kabale, prononcé avec les points-voyelles.

comment JESUS, l'Agneau de Dieu est immolé continuellement, comme il l'a été dès le commencement du monde et le sera jusqu'à la consommation de tous les siècles, tant qu'il y aura une créature égarée de la fin et de la bonté de sa création.

. . . .

VII. Nous comprendrons encore mieux ces mystères ineffables en réunissant l'A et le V, ou bien le triangle de feu et le triangle d'eau ensemble, pour en faire un double triangle ✡ : car 1° nous trouverons dans ce double triangle une eau de feu et un feu d'eau, c'est-à-dire le feu tempéré par l'eau et l'eau vivifié par le feu ; par conséquent le principe de notre renaissance ou régénération par l'esprit de feu et par l'eau de vie, ou bien dans les deux mots par l'eau vivante, car l'esprit de feu est la vie de l'eau ; 2° Si, du point central de ce double triangle, vous parcourez avec un compas les six angles, vous aurez un cercle parfait, qui est le globe de l'éternité, ou bien l'O du nom auguste JEHOVAH, dans lequel tout est renfermé comme dans une sphère d'étendue immense, à savoir : l'abîme par le point central, l'Aleph par le triangle de feu, le Verbe par le triangle d'eau, l'Esprit, qui anime et vivifie tout le globe par les six points des six angles, lesquels avec le point central marquent les sept Esprits de la nature éternelle divine dont il est fait mention c. 4, c. 5, de l'Apocalypse : car les six points des six angles avec le point du milieu font ensemble le sacré septenaire qui nous donne une image quoique très grossière, des sept Esprits émanés des deux triangles et du point central, et ainsi de la source du monde angélique, qui tient à ce point, et par conséquent de ses sept princes ; et, nous éloignant toujours davantage du centre, des sept planètes célestes, auxquelles président sept princes angéliques, et nous constituant toujours plus au dehors du monde angélique et astral, nous effigie dans le monde élémentaire, les sept planètes terrestres, qui sont les sept métaux ; et ainsi de suite dans les royaumes du monde extérieur ; 3° Tout ce sacré double triangle de feu et d'eau n'est que pure vie, esprit, lumière, amour, bienfaisance d'une température inexplicable, d'un goût et d'une saveur ineffables, de couleurs très vives, de figures très aimables, de force et de vertu toutes puissantes, de sagesse toute prévoyante et ordonnante, et ce qui

doit nous réduire à un silence respectueux, c'est que tout est engendré du point central indivisible du double triangle (1).

. . . .

VIII. Verbe éternel s'étant porté dans cet élément sain et virginal de l'eau, ce grand JEHOVAH a voulu manifester par là les merveilles de l'Aleph par la création du monde angélique, et sur ce modèle du monde angélique la création de ce monde extérieur visible et palpable, astral et élémentaire après la chute des anges rebelles qui en avaient fait un chaos ténébreux que décrit Moïse au commencement de la Genèse : Ainsi le Verbe, ou la Parole prononçante éternellement, s'est prononcée elle-même en anges et esprits célestes dans le temps ; et, après avoir créé au commencement le ciel extérieur et la terre hors des débris causés par l'orgueil allumé de Lucifer, elle ouvrit, au quatrième jour, un point du monde intérieur divin et angélique, comme une porte de lumière pour éclairer ce monde extérieur ; et elle plaça ce point dans l'endroit même où Lucifer avait son siège ou trône royal ; c'est ce que nous appelons le Soleil, par le moyen duquel la lumière intérieure est communiquée au dehors, et par conséquent toujours plus éloignée de sa source et plus dilatée dans la circonférence à mesure qu'elle s'éloigne du centre ».

(1) « *Ante Omnia Punctum extitit : non τό ἄτομον, aut Mathematicum sed Diffusivum. Monas erat Explicite : Implicite Myrias. Lux erat, erant et Tenebras : Principium, et Finis Principii, Omnia et Nihil : Est et Non* ».

« Les Egyptiens regardaient l'hexagone formé par les deux triangles croisés comme la réunion du feu et de l'eau; Pythagore, comme le symbole de la création. L'Ecriture Sainte recèle dans son contenu et dans la forme des mystères qui ont trait au dogme et à la morale, espèce d'hiéroglyphe duquel découle, comme d'une source inépuisable, une foule de vérités toujours anciennes et toujours nouvelles et dont le langage ne saurait vieillir, suivant ces promesses du Christ : *Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point.* Les mots sont doués d'une vertu magique. Le livre de la Révélation est comme celui de la nature : chaque verset, chaque lettre voile une étincelle de vie. L'esprit s'adresse à l'esprit sous la forme du symbole; mais il n'y a qu'une piété d'enfant avec une pureté d'ange qui puissent saisir les mondes contenus dans ces atomes ». (*Note de Douzetemps*).

Le chapitre V : De la Sagesse de la Croix, *contient cet important passage sur la philosophie des nombres :*

« Nous avons emprunté de la mathématique quelques figures au premier chapitre ; nous avons à présent besoin de l'arithmétique, qui en est une partie, pour en emprunter les nombres. L'Unité Divine incompréhensible n'est point nombre et ne peut être nombrée, étant innombrable en elle-même, quoiqu'elle soit la source et le principe de tous les nombres ; en elle-même elle est aussi impénétrable qu'innombrable, mais, dans sa Trinité manifestée par la croix de l'éclair divin, elle donne trois témoins au ciel qui manifestent l'unité d'ailleurs incompréhensible. Le sacré Ternaire manifesté à soi-même éternellement, qui pourtant n'est qu'une Unité simple manifestée à elle-même, ne serait point connu hors d'elle sans la création, qui est la manifestation du mystère caché dans la Tri-Unité. Or la création ne peut se figurer et se représenter plus convenablement à notre entendement que par un globe tout rond, d'une grandeur, largeur, hauteur, profondeur immenses. Ce globe (qui symbolise le nombre 9) (1) ajouté à l'unité fait le nombre 1⊙ : 10, qui se représente par la croix X ; le nombre 10, ou la croix X, est par conséquent l'Unité Divine communicable et communiquée par la création à tout ce qui est créé, et il est ainsi la fin et la consommation de tous les nombres simples qui se terminent et rentrent tous dans l'unité divine manifestée, qui est le nombre 10, ou la croix X, de cette manière par les chiffres arabesques dont les marchands et autres se servent : ⊕ où vous voyez l'O ou le globe rentré dans l'unité ; mais vous le verrez encore beaucoup mieux par l'X, car, si du centre de la croix parfaite vous parcourez ses quatre angles avec un compas, vous aurez le globe de la création soutenu, pénétré, illuminé par l'éclair resplendissant de la croix, qui est l'Unité Divine communiquée au globe qu'elle embrasse, remplit, et qu'elle rassasie parfaitement par les écoulements de ses rayons. Sans l'unité, l'O n'est rien et ne vaut rien, mais joint à l'unité il peut tout, car avec l'unité il fait 10, 100, 1 000, 10 000, et à l'infini (2) tout néant et vaut-rien qu'il

(1) Voir à ce sujet le *Tableau Naturel* de L.-Cl. de Saint-Martin.
(2) C'est le mot indéfini qui, en réalité, devrait être employé ici; un grand nombre d'auteurs ont répété la même faute (voir à ce sujet

est de lui-même : hors de l'unité sainte, tout n'est qu'un zéro ou un néant. La croix est donc la manifestation de la Divinité, et, par une suite nécessaire, la plus haute sagesse. La croix ramène à la Divinité ceux qui s'en sont égarés, et, par une conséquence infaillible, elle conduit la circonférence dans le centre de l'unité, afin que l'unité domine sur toute la circonférence et qu'elle soit *tout-en-tous*. Pour le mieux comprendre, il faut savoir que le nombre 10, ou X, appartient proprement à la Sagesse virginale divine, appelée la sacrée Sophie (1), ou corporalité sainte, par laquelle tout a été créé, disposé et ordonné en poids, nombre et mesure ; cette même Sagesse, le Verbe éternel, c'est fait chair, s'est chargé de l'X, du nombre 10, pour remettre l'O dans l'unité ; pour cela, l'homme doit demeurer sous la croix, de laquelle il recevra assez de lumière, c'est-à-dire dans le nombre 9, qui est le nombre propre de l'homme, et qui représente la teinture divine émanante de la croix qui est le nombre X.

Le 9 est le nombre de constance, car, multiplié par tous les nombres simples, il fait toujours 9 ; cela marque la constance de l'homme sous la croix. Outre cela, le nombre 9 tourne sa pointe par en bas, pour marquer la patience, l'humilité et l'abaissement du Dieu-homme et de ses imitateurs sous la croix, dans le nombre 9, lequel est le dernier des nombres simples et le plus proche de la croix, sous l'ombre de laquelle l'homme doit reposer et souffrir, se laisser mûrir et purifier pour devenir un fruit digne de la table divine. C'est ici la victoire de 666, considérez-le bien. Si l'on connaissait tous ses lecteurs, on pourrait faire voir ici beaucoup de mystères auxquels on n'ose encore toucher ; peut-être que nous trouverons ailleurs occasion d'en dire quelque chose de fort particulier ».

Nous n'avons plus maintenant qu'à reproduire le chapitre alchimique dont nous avons parlé précédemment.

(*à suivre*.)

DOUZETEMPS.

les *Remarques sur la Notation mathématique*, 1re année, no 6, p. 113). [Cette note de Marnès renvoyait à une étude de Palingénius (René Guénon) qui est la première ébauche des *Principes du Calcul infinitésimal* publiés en 1946 et correspond au chap. I : *Infini et indéfini* de cet ouvrage.]

(1) La *Sophia* des Gnostiques.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES SUR L'INTELLECT ET LA CONSCIENCE

Les remarques que nous avons annoncées depuis notre numéro de novembre-décembre 1961 concernent tout d'abord le sens qu'a le terme « intellect » dans les considérations dont M. René Allar accompagne ses traductions du sanscrit et qui s'étendent marginalement à des conceptions traditionnelles occidentales. Disons dès le début que si ce terme peut servir, sous certaines conditions, expresses ou sous-entendues, à rendre couramment *buddhi*, il ne peut pas être restreint aux acceptations plus ou moins limitées que le terme hindou a dans les différentes doctrines et plus particulièrement dans les textes adwaitiques. Par souci de clarté nous rapellerons tout d'abord quelques notions assez familières cependant à la plupart de nos lecteurs. Dans le Sânkhya et aussi dans le Yoga, tout en étant *Mahat*, le « Grand principe », *Buddhi* n'est qu'une production de *Prakriti*, la première de ce principe substantiel du cosmos, et qui, comme telle, se situe au niveau de la manifestation macrocosmique, informelle et supra-individuelle. A ce titre, René Guénon l'a, certes, qualifié d'« intellect pur » ou encore « supérieur », « transcendant », « universel », mais en tant qu'il l'opposait par tout cela, explicitement ou non, à *manas* ou le mental individuel. Dans le Vêdânta, et surtout, ainsi que l'a fait ressortir M. Allar, dans certains textes de Shankarâchârya, *buddhi* apparaît le plus souvent comme une simple modalité du sens interne et de ce fait, elle semble réduite au niveau formel et individuel (1) ; en tant que telle, elle est d'un côté le réceptable immédiat du reflet de la Lumière principielle, et par cela le séjour du Soi interne (*Pratyag-*

(1) Nous disons « semble », car il ne faut pas interpréter d'une façon trop littérale et définitive certaines acceptions ou applications. On trouve chez Shankarâchârya lui-même des variations notables

Atmâ), comme, d'un autre côté, l'auteur des déterminations existentielles et des identifications apparentes du Soi avec ces déterminations. Mais aucune transposition analogique ne permet de la retrouver comme attribut ou qualité principielle, ou encore comme « nom » proprement dit du Principe, synonyme d'*Atmâ* ou de *Brahma*, tel qu'on le voit par exemple dans le cas de *Prâna* (souffle) ou de *Purusha* (homme ou personne). A ce degré ultime elle parvient de façons variées mais qui toutes la privent finalement de sa qualification propre : « Un morceau de sel plongé dans l'eau s'y dissout : de même pour qui connaît *Brahma*, la *buddhi* par son union avec le Soi, devient le Soi » dit Shankarâchârya (1). Nous avons ainsi un aspect résorptif de l'identification finale qu'on peut dire aussi « extinctif » quant à la substance propre de la *buddhi*. Un autre aspect, actif celui-là et « fixatif », pourrait-on dire, de la *buddhi* dans le Soi, est énoncé par le même maître adwaitiste en commentant le Bhagavad-Gîtâ ; lorsque le texte dit par exemple : « Fixe ton *manas* en Moi, établis en moi la *Buddhi*. Sans aucun doute c'est en Moi que plus tard du demeureras », le commentaire précise : « En Moi... concentre ton *manas* — ce qui est caractérisé par l'association et la dissociation des idées. En Moi, pose, fais entrer la *buddhi* — ce qui détermine la nature de chaque chose... Après la mort, tu séjourneras certainement en Moi, c'est mon propre Soi qui sera ta demeure, etc. » Lorsque le texte dit : « Toujours satisfait, *yogî* maître de lui-même et ferme dans ses convictions, dont le *manas* et la *buddhi* sont fixés en Moi, celui qui est ainsi mon *bhakta* M'est cher », le commentaire adwaitiste dit : « La pensée du *yogî* est toujours concentrée. Tout son être est maîtrisé. La réalité du Soi est pour lui une conviction inébranlable. Son *manas* — ce qui est volition et hésitation — et la *buddhi* — ce qui détermine la nature des choses — sont établis en Moi, etc. » (2). Enfin dans d'autres écrits,

dans les rapports existants entre ces différentes notions, et par exemple au début de son Commentaire des *Brahma-Sutras* la *buddhi* se trouve expressément placée « au-dessus » de *manas*, mais d'ailleurs sans qu'elle occupe par cela une position « extérieure » à l'être; c'est qu'en réalité celui-ci est considéré alors dans l'intégralité du «sujet».

(1) Shankarâchârya : *La Perception de la Non-Dualité* (adwaitasambutih) trad. R. Allar, *Etudes Traditionnelles*, juillet-août 1947.

(2) Shankarâchârya, *Bhakti-Yoga* trad. R. Allar, *Etudes Traditionelles*, octobre-nov. 1947.

Shankarâchârya assigne à la *buddhi* une position d'incomvertible altérité et d'inamovible distinctivité : « Une relation entre le Soi et la *buddhi* est possible parce que tous les deux sont subtils, transparents, et sans parties. Dans ce cas, le Soi est pure luminosité et la *buddhi* dont l'essence n'est pas lumineuse (comme tout ce qui n'est pas le Soi) devient lumineuse par la seule proximité de la Lumière du Soi, de sorte que leur est surimposé un contact (illusoire par lequel le Soi et la *buddhi* se confondent comme si celle-ci était le Soi) » (1).

Par contre le terme occidental « intellect » tout comme son équivalent « esprit », ou comme en outre les termes *mens*, *ratio*, entendement, etc., a été appliqué, par une transposition analogique de notions qu'on pourrait appeler normale, au degré de l'Etre Premier. C'est ainsi qu'il y a un Intellect divin qui s'identifie au Verbe ou Logos. C'est ce qui rend compte aussi du rôle que jouent les notions d'intellect et d'intellectualité dans l'enseignement métaphysique de René Guénon lui-même, enseignement qui tout en s'affirmant dès le début comme procédant d'une inspiration orientale, devait utiliser, en les adaptant et les transposant, certains moyens doctrinaux de l'intellectualisme aristotélicien, lequel, il est bon de le rappeler ici, ignorait la notion sémitique de création et celle d'intellect créé, et en outre, n'affirmait point une distinction réelle ou une discontinuité substantielle entre les différents degrés et formes de l'intellect, de sorte que tout ce qui dépassait le plan individuel jusqu'à l'Etre pur pouvait être inclus dans une seule notion, comme Guénon le fit quelquefois lui-même en parlant de l'intellect pur ou du domaine informel (2). Dans son premier livre Guénon écrivait déjà que « le point de vue métaphysique est exclusivement intellectuel », que « les conceptions métaphysi-

(1) Cf. Shankarâchârya : *L'Enseignement méthodique de la Connaissance du Soi* (Atmajnânopa dêshavidhi) trad. R. Allar, *Etudes Traditionnelles*, de juin à sept. 1957.

(2) Nous avons l'intention de revenir séparément sur le rôle de l'intellect dans les doctrines contemplatives occidentales. Notons à cette occasion que toute différente est la situation en Islam où *al-Aql* ne représente que l'« Intellect créé » et n'est pas une hypostase ou un attribut divin ; c'est la Science (*al-Ilm*) qui parmi les Attributs d'Allah correspond à l'Intellect divin des théologies occidentales chrétiennes ou pré-chrétiennes. Les notions d'*Al-Aql* (l'Intelligence),

ques par leur nature universelle... ne peuvent être atteintes dans leur essence que par l'intelligence pure et informelle », et il précisait que « si l'on veut parler du moyen de la connaissance métaphysique, ce moyen ne pourra faire qu'un avec la connaissance même, en laquelle le sujet et l'objet sont essentiellement unifiés ; c'est-à-dire que ce moyen, si toutefois il est permis de l'appeler ainsi, ne peut être rien de tel que l'exercice d'une faculté discursive comme la raison humaine individuelle... Les vérités métaphysiques ne peuvent être conçues que par une faculté qui n'est plus d'ordre individuel et que le caractère immédiat de son opération permet d'appeler intuitive... Il faut donc, pour plus de précision, dire que la faculté dont nous parlons ici est l'intuition intellectuelle... ; on peut encore la désigner comme l'intellect pur, suivant en cela l'exemple d'Aristote et de ses continuateurs scolastiques, pour qui l'intellect est en effet ce qui possède immédiatement la connaissance », etc., (1). « L'intuition intellectuelle est même plus immédiate encore que l'intuition sensible, car elle est au delà de la distinction du sujet et de l'objet que cette dernière laisse subsister ; elle est à la fois le moyen de la connaissance et la connaissance elle-même, et, en elle le sujet et l'objet sont unifiés et identifiés. D'ailleurs, toute connaissance ne mérite vraiment ce nom que dans la mesure où elle a pour effet de produire une telle identification, mais qui partout ailleurs reste toujours incomplète et imparfaite ; en d'autres termes il n'y a de connaissance vraie que celle qui participe plus ou moins à la nature de la connaissance intellectuelle pure, qui est la connaissance par excellence (2).

Nous pouvons faire remarquer aussi, que de tels textes paraissent suffisamment clairs pour exclure, au moins en principe, toute implication dualiste dans la conception que Guénon avait lui-même de la réalisation métaphysique, et

al-Aqil (l'Intelligent) et *al-Ma'qûl* (l'Intelligé ou l'Intelligible) appliqués dans l'ordre incréé sont propres non pas à la théologie islamique mais à la philosophie arabe. C'est sous le rapport d'autres notions, cependant analogues à celle d'*al-Aql*, comme *ar-Rûhu-l-ilâhi*, l'Esprit divin insufflé en Adam (Cf. Coran XV, 29 et XXXVIII, 72) que la coïncidance métaphysique voulue est retrouvée.

(1) *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, II, ch. V.

(2) *Ibid*, II, ch. X.

que même si des termes comme celui d'« intellect pur » qui lui a servi en outre souvent pour rendre *Buddhi* — donc pour désigner une fonction intellective conditionnée mais transcendant la raison individuelle — n'étaient pas suffisants par eux-mêmes, pour attester une perspective de non-dualité, le contexte général ne permettrait aucun doute. De plus, d'autres textes d'importance centrale dans l'œuvre guénonienne présentent une précision terminologique plus complète encore sur le point qui nous intéresse ici, et comme dans la présente circonstance cette question de terminologie technique nous semble jouer un certain rôle, nous en citerons un passage encore plus net. En parlant de la connaissance totale et absolue en tant que réalisation de l'être total, Guénon précise aussi la façon dont il faut entendre l'identité métaphysique du possible et du réel, et dit : « puisque tout possible est réalisé par la connaissance, cette identité prise universellement, constitue précisément comme l'adéquation parfaite de la connaissance à la Possibilité totale. On voit sans peine toutes les conséquences que l'on peut tirer de cette dernière remarque, dont la portée est immensément plus grande que celle d'une définition simplement logique de la vérité, car il y a là toute la différence de l'intellect universel et inconditionné à l'entendement humain avec ses conditions individuelles... » Une note à cet endroit, à propos de l'« intellect universel et inconditionné » précise : « Ici, le terme « intellect » est aussi transposé au-delà de *Buddhi*, qui, quoique d'ordre universel et informel, appartient encore au domaine de la manifestation, et par conséquent ne peut être dite inconditionnée (1). » On comprendra mieux plus loin pourquoi nous insistons dans ces précisions.

On peut naturellement se demander comment s'expliquerait le fait que, dans l'adwaita, comme dans les doctrines hindoues en général, *buddhi* ne se laisse pas transposer analogiquement au degré principiel suprême ainsi que cela arrive un peu partout avec des termes soit de la perspective « intellect », soit de celle de « pensée » ou d'« esprit » ou encore de « souffle », de « verbe », d'« homme » (cf. *Purusha*), « être » etc. Mais quelle que soit la

(1) *Les Etats multiples de l'être* ; ch. XVI, p. 121 (= p. 116-117 de la 2e édition).

réponse (1), il est d'autre part nécessaire que, dans toute perspective doctrinale où l'intellect est désigné par un terme d'acception restreinte et spéciale comme *buddhi*, un autre terme vienne désigner les degrés suprêmes de la hiérarchie intellective. C'est ce que nous constatons effectivement dans les doctrines hindoues, avec les notions exprimées par les termes *Chit* et *Chaitanya* provenant d'une racine verbale qui cependant elle-même jouit des possibilités de transfert normales, puisqu'on la retrouve représentée au degré individuel par *chitta*, la « pensée individuelle », la « mémoire », etc... La traduction de ces deux termes a été faite, en effet, un certain temps par l'idée d'« Intelligence pure », mais il y avait lieu pour quelques nuances : par exemple, « Conscience totale » pour *Chit*, attribut essentiel aussi bien d'*Atmâ* que d'*Ishwara*, « Conscience omniprésente » pour *Chaitanya*. Ce sont les correspondances qu'avait trouvées Guénon lui-même comme les plus adéquates avec la perspective de l'adwaita, tout d'abord dans *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (2), et cela montre déjà qu'il ne voyait, lui, aucune incom-

(1) A ce propos on peut certainement retenir la relative « nouveauté » de ce terme dans les textes védantiques puisque les plus anciennes Upanishades, comme la Chândogya et la Brihadâranyaka, qui sont aussi les plus grandes, ne le connaissent pas et employent, là où il pourrait se trouver, le terme de valeur plus générale *manas* qui désigne le sens interne et qui, tout comme son correspondant occidental *mens*, entre dans des équations riches de possibilités. « Il faut savoir que *Brahma* est *manas* », déclare par exemple la Chândogya — Upanishad (III, 18-I), après avoir précédemment expliqué que « Sens pur (*Mano-mayah*)... cet *Atmâ* qui est dans mon cœur... plus petit... qu'un noyau de grain de mil... et plus grand que tous les mondes... cet *Atmâ* c'est *Brahma* même (III, 14-2, 3, 4). « Le *manas*, en vérité, ô roi, est le Suprême Brahma » dit d'autre part la Brihadâranyaka Upanishad (IV, 1, 6). « On ne peut le voir que par le *manas* » (*ibid.* IV, 4, 19). Il y a cette fois-ci pourrait-on dire, une perspective soit « théogonique » soit « théophanique » sur le principe constitutif central de l'être humain. Mais bien entendu de telles formules, tout en jouissant de la valeur « institutionnelle » propre aux thèmes de la *Shruti* — ce qui impose aux élaborations réfléchies de la *Smriti* l'obligation de garder au moins un aspect de la « lettre » dans les formulations finales — de telles formules upanishadiques, disons-nous, doivent être finalement comprises selon l'économie d'ensemble des autres formules de la *Shruti*, ce qui sauvegardera l'inconditionnement absolu et la non-qualification ultime du Suprême Brahma.

(2) Voir surtout le ch. XIV (initialement ch. XV) : « L'état de sommeil profond ou la condition de *Prâjna* ».

patibilité de conception entre cette perspective subjective et le point de vue plus général de l'intellectivité qui est aussi son point de vue constant. Du reste c'est chez lui seul qu'on trouve vraiment bien expliqué ce qu'est la « conscience », tout d'abord au sens propre, c'est-à-dire au degré individuel, où elle apparait comme un produit du passage de l'intellect de l'universel à l'individuel (1), et ensuite, par transposition analogique au degré de l'Etre pur. A ce dernier propos, voici ce qu'il est utile de se rappeler en cette circonstance : « Comme le mot « raison », le mot « conscience » peut être parfois universalisé, par une transposition purement analogique, et nous l'avons fait nous-même ailleurs pour rendre la signification du terme sanscrit *Chit* (2) ; mais une telle transposition n'est possible que lorsqu'on se limite à l'Etre, comme c'était le cas alors pour la considération du ternaire *Sachchidânanda*. Cependant, on doit bien comprendre que, même avec cette restriction, la conscience ainsi transposée n'est plus aucunement entendue dans son sens propre, tel que nous l'avons précédemment défini, et tel que nous le lui conservons d'une façon générale : dans ce sens, elle n'est, nous le répétons, que le mode spécial d'une connaissace contingente et relative, comme est relatif et contingent l'état d'être conditionné auquel elle appartient essentiellement ; et, si l'on peut dire qu'elle est une « raison d'être » pour un tel état, ce n'est qu'en tant qu'elle est une participation, par réfraction, à la nature de cet intellect universel et transcendant qui est lui-même, finalement et éminement, la suprême « raison d'être » de toutes choses, la véritable « raison suffisante » métaphysique qui se détermine elle-même dans tous les ordres de possibilités, sans qu'aucune de ces déterminations puisse l'affecter en quoi que ce soit » (3).

De son côté, M. Allar rendait autrefois les deux notions védantiques de *Chit* et *Chaitanya*, dans des termes qui les situaient dans une perspective purement intellective : « L'intelligence universelle (*chaitanya*), conditionnée par l'aspect adventice de cause, est plus que l'intellect (*chit*) qui est dans l'effet, etc. (Shankarâchârya, *La Perception*

(1) *Les Etats multiples de l'être*, ch. VIII.
(2) *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, ch. XIV.
(3) *Les Etats multiples de l'être*, ch. XVI.

de la Non-Dualité, trad. R. Allar, *Etudes Traditionnelles*, juillet-août 1947, p. 201). « Sans le Soi, comment y aurait-il dans la *buddhi* un reflet de l'intellect (*chit*) (*ibid.* p. 205). « L'action et tout ce qui caractérise la *buddhi* n'affectent pas le reflet de l'intellect (dont l'essence est la pure lumière intelligible) » (*ibid.* p. 206) ; etc... Cela montre aussi que M. Allar de son côté ne voyait pas alors non plus une incompatibilité entre une telle façon de comprendre les choses et l'adwaita.

Enfin, ce qu'il faut retenir ainsi du fait que dans les doctrines hindoues c'est *Chit* (ou *Chaitanya*) qui correspond à l'Intellect principiel ou proprement divin, c'est qu'il y a une véritable identité entre « intellect » et « conscience » transposés analogiquement au degré de l'Etre pur, comme il y en a de même aux degrés cosmologiques, et que les termes respectifs peuvent par conséquent, dans certains cas bien déterminés doctrinalement, être regardés comme synonymes. Dans ces conditions on est doublement surpris de constater que pendant que M. Allar se sert maintenant uniquement de « conscience » pour rendre *Chit* et *Chaitanya*, ce qui est bien son droit, et renonce, sans mise au point proprement dite, à la terminologie intellective, ce qui pourrait se passer aussi, il se retourne comme un homme nouveau et quelque peu intolérant envers les autres dans des phrases acerbes comme celle-ci : « ...ce qui caractérise la mentalité occidentale, la conscience considérée comme un synonyme ou un attribut voire un produit de l'intellect est au rebours de toutes les doctrines hindoues » (*La Prashna Upanishad et son commentaire* par Shankârachârya, trad. R. Allar *Etudes Traditionnelle*. nov.-déc. 1961, p. 290, en note). Il va de soi que la « mentalité occidentale » qui peut être mise en cause à propos des doctrines hindoues n'est pas celle du monde moderne et profane qui elle, n'aurait rien à chercher ici, mais celle de substance traditionnelle, du côté de laquelle se situait forcément M. Allar lui-même quand il considérait l'Intellect comme un synonyme de *Chit*. Nous aurions préféré voir dans ce renversement une question d'adaptation terminologique, qui pouvait d'ailleurs traduire une meilleure compréhension de certaines notions et alors on serait très mal venu pour reprocher une modification qui pourrait être un avantage. Malheureusement pour nous le ton et certaines autres considérations du

même genre dans les notes de ses traductions de ces dernières années ne nous permettent pas une acception aussi limitée. Nous ne voulons pas entrer dans trop de détails et nous contenterons d'identifier le point névralgique de ce changement et de qualifier la difficulté qui en résulte. Il ne s'agit pas, semble-t-il, d'une question de traduction, mais plutôt d'un changement de conception quant à la nature et à la fonction essentielle de l'intellect, et qui n'est, certes, pas non plus un fait isolé et accidentel, si l'on pouvait admettre qu'il y ait en cet ordre des accidents aussi caractérisés. En effet, après avoir lû que « du point de vue adwaitique, la Délivrance proprement dite ne se laisse aucunement définir comme une sorte d'épanouissement complet de la *Buddhi* au terme d'un développement de toutes ses possibilités » (Shankârachârya, *L'enseignement méthodique de la Connaissance du Soi*, E.T. juin 1957, p. 166 suite de la note de la page précédente = p. 11 de l'édition séparée), ce qu'on admettra facilement, tout en se demandant à qui pourrait être légitimement imputée une telle opinion, nous trouvons aussi mention de « la (monstrueuse) dilatation de l'intellect humain à laquelle certains adversaires du Vêdânta semblent réduire l'Identité suprême, enfermant la Lumière intelligible du Soi dans une définition tout au plus appropriée pour la connaissance empirique et les développements de l'intellect réalisés par le Yoga proprement dit » (*ibid.* p. 269 = p. 27 de l'édition séparée).

Au fond il est très difficile de reconnaître parmi les tenants de positions traditionnelles caractéristiques quelqu'un qui corresponde à ce cas. La question posée ainsi, nous avons même l'impression que M. Allar voudrait faire valoir quelque élément d'un ordre plutôt « littéraire » sur le plan proprement doctrinal, ce qui serait tout de même excessif. Au reste, nous ne surprendrons personne en disant qu'il y a impossibilité de principe que des esprits acceptant d'un côté la notion métaphysique de l'Identité Suprême, soient en même temps, d'un autre côté, des « adversaires du Vêdânta ». Nous avons cependant l'impression que dans tout cela il y a une méprise sur la notion d'intellect même qui, dans la conception qui prévaut maintenant chez M. Allar, n'est rien de plus que la *Buddhi*, elle même réduite plutôt au niveau individuel.

Des implications plus ou moins indirectes, à quelque

degré, étant toujours à craindre du fait même de l'imprécision des cibles réelles de M. Allar, et si non de sa part, du moins de la part de ses lecteurs, nous pensons nécessaire de provoquer une mise au point quant à un côté qui nous intéresse plus particulièrement ici, à savoir celui de René Guénon, et ceci d'autant plus que sur tous ces points « critiques », qui sont cependant spécifiquement « guénoniens », M. Allar ne prend jamais la peine de réserver expressément en quelque mesure tout au moins, le cas de celui qui fut notre maître doctrinal à tous et dont l'autorité est admise à un degré ou à un autre par tous les collaborateurs de notre revue. Pour ce faire nous rappellerons tout d'abord un autre passage des *Etats multiples de l'être*, ch. XVI, à propos du rapport existant entre l'intellect et la connaissance suprême, où se trouve posé ce principe d'« intelligibilité universelle » qui est maintenant impliqué par la force des choses dans les critiques de M. Allar, et où l'on est prévenu aussi dès le début contre certaines acceptions trop littérales des formulations métaphysiques :

« L'intellect, en tant que principe universel, pourrait être conçu comme le contenant de la connaissance totale, mais à la condition de ne voir là qu'une simple façon de parler, car, ici où nous sommes essentiellement dans la « non-dualité », le contenant et le contenu sont absolument identiques, l'un et l'autre devant être également infinis, et une « pluralité d'infinis » étant, comme nous l'avons déjà dit, une impossibilité. La Possibilité universelle, qui comprend tout, ne peut être comprise par rien, si ce n'est par elle-même « sans toutefois que cette compréhension existe d'une façon quelconque » (1) ; aussi ne peut-on parler corrélativement de l'intellect et de la connaissance, au sens universel, que comme nous avons parlé plus haut de l'Infini et de la Possibilité, c'est-à-dire en y voyant une seule et même chose, que nous envisageons simultanément sous un aspect actif et sous un aspect passif, mais sans qu'il y ait là aucune distinction réelle. Nous ne devons pas distinguer, dans l'Universel, intellect et connaissance, ni, par suite, intelligible et connaissable : la connaissance véritable étant immédiate, l'intellect ne fait rigoureusement

(1) *Risâlatul-Ahadiyah de* Mohyiddin ibn Arabi (cf. *L'Homme et son devenir selon le Védânta* ,ch. XV).

qu'un avec son objet ; ce n'est que dans les modes conditionnés de la connaissance, modes toujours indirects et inadéquats, qu'il y a lieu d'établir une distinction, cette connaissance relative s'opérant, non pas par l'intellect lui-même, mais par une réfraction de l'intellect dans les états d'être considérés, et, comme nous l'avons vu, c'est une telle réfraction qui constitue la conscience individuelle ; mais, directement ou indirectement, il y a toujours participation à l'intellect universel dans la mesure où il y a connaissance effective, soit sous un mode quelconque, soit en dehors de tout mode spécial.

« La connaissance totale étant adéquate à la Possibilité universelle, il n'y a rien qui soit inconnaissable (1), ou, en d'autres termes, « il n'y a pas de choses inintelligibles, il y a seulement des choses actuellement incompréhensibles » (2), c'est-à-dire inconcevables, non point en elles-mêmes et absolument, mais seulement pour nous en tant qu'êtres conditionnés, c'est-à-dire limités, dans notre manifestation actuelle, aux possibilités d'un état déterminé. Nous posons ainsi ce qu'on peut appeler un principe d'« universelle intelligibilité », non pas comme on l'entend d'ordinaire, mais en un sens purement métaphysique, donc au-delà du domaine logique, où ce principe, comme tous ceux qui sont d'ordre proprement universel (et qui seuls méritent vraiment d'être appelés principes), ne trouvera qu'une application particulière et contingente. Bien entendu, ceci ne postule pour nous aucun « rationalisme », tout au contraire, puisque la raison, essentiellement différente de l'intellect (sans la garantie duquel elle ne saurait d'ailleurs être valable), n'est rien de plus qu'une faculté spécifiquement humaine et individuelle ; il y a donc nécessairement, nous ne disons pas de l'« irrationnel » (3), mais du « supra-

(1) Nous rejetons donc formellement et absolument tout « agnosticisme » à quelque degré que ce soit ; on pourrait d'ailleurs demander aux « postivistes » ainsi qu'aux partisans de la fameuse théorie de l'« Inconnaissable » d'Herbert Spencer, ce qui les autorise à affirmer qu'il y a des choses qui ne peuvent pas être connues, et cette question risquerait fort de demeurer sans réponse, d'autant plus que certains semblent bien, en fait, confondre purement et simplement « inconnu » (c'est-à-dire en définitive ce qui leur est inconnu à eux-mêmes) et « inconnaissable » (voir *Orient et Occident*, 1re Partie, ch. 1er, et *La Crise du Monde moderne*, p. 98).

(2) Matgioi, *La Voie Métaphysique* ,p. 86.

(3) Ce qui dépasse la raison, en effet, n'est pas pour cela contraire à la raison, ce qui est le sens donné généralement au mot « irrationnel ».

rationnel », et c'est là, en effet, un caractère fondamental de tout ce qui est véritablement d'ordre métaphysique : ce « supra-rationnel » ne cesse pas pour cela d'être intelligible en soi, même s'il n'est pas actuellement compréhensible pour les facultés limités et relatives de l'individualité humaine (1) . »

On peut remarquer que, telle qu'elle vient d'être formulée, cette notion d'« intelligibilité métaphysique universelle » se juxtapose parfaitement avec la notion de *Chaitanya* qui, en contexte doctrinal védantique était rendue par « Conscience omniprésente » (Guénon) et « intelligence universelle » (Allar entre autres).

D'un autre côté, les paroles de M. Allar citées en dernier lieu mettaient en cause une certaine conception « expansive » pourrait-on dire de la réalisation intellectuelle et métaphysique. Il n'est pas facile de comprendre ce qu'il pouvait dire de valable à ce sujet, car un certain langage analogique peut utiliser l'idée d'« épanouissement » dans l'ordre de la connaissance intellectuelle et métaphysique. Nous ne pourrions mieux faire, d'ailleurs, que de citer encore M. Allar lui-même. En traduisant du *Prabodha-Sudhâkarah* de Shankara (Voir *L'Illumination, Etudes Traditionnelles*, juin 1951, pp. 162-163), il nous donnait tout d'abord une belle image dans le texte : « mais quand se lève le soleil flamboyant de l'universelle intellection (*chaitanya*) avec l'ardeur aiguë de ses dards lumineux, le mirage des innombrables espèces de créatures vibre en vain de toutes parts ». Ici une note de M. Allar expliquait le terme *chaitanya* ainsi : « Si les dérivés comme *chitta*, *chêtas*, etc., n'expriment qu'une participation amoindrie ou limitation de *Chit*, attribut essentiel de *Brahma*, qui est *Sat-Chit-Ananda*, le terme *Chaitanya*, au contraire, développe en quelque sorte la signification de *chit* avec l'*idée explicite d'épanouissement*, et René Guénon, avec sa maîtrise habituelle, a très justement traduit ce terme très fréquent dans les textes tantriques par « Conscience omniprésente ». Plus loin, dans le texte traduit par M. Allar,

(1) Rappelons à ce propos qu'un « mystère », même entendu dans sa conception théologique, n'est nullement quelque chose d'inconnaissable ou d'inintelligible, mais bien, suivant le sens étymologique du mot, et comme nous l'avons dit plus haut, quelque chose qui est inexprimable, donc incommunicable, ce qui est tout différent.

nous relevons un pasage qui, lui, « justifie » le symbolisme de la « dilatation » qui devait cependant être lui aussi stigmatisé ultérieurement par M. Allar : « Moi, toi, cet univers mobile n'existent pas (séparément) pour ceux dont le mental est résorbé dans la béatitude immuable de leur propre Soi, qui, comme un soleil dilaté au sommet des mondes, remplit l'immensité de son extrême splendeur » (*ibid.*).

Bien entendu ici c'est *Atmâ* qui est « dilaté » et qui remplit l'immensité, alors que plus haut c'était *Chit* qui s'épanouissait en tant que *Chaitanya*. Mais puisqu'il n'y a pas de différence ou de distinction entre *Chit et Atmâ* (ou *Ishwara* ou *Brahma*) il n'y a pas à envisager non plus une différence entre la valeur analogique de l'« épanouissement » du « soleil flamboyant de l'universelle intellection (*chaitanya*) » et la « dilatation » du « soleil du Soi qui remplit l'immensité de son extrême splendeur ».

Telle étant l'expression analogique normale, en quelque sorte, en cette matière nous ne voyons pas dans quelles conditions un tel langage a pu devenir inadmissible. Des idées comme celles d'« épanouissement » et de « dilatation » (il y a en outre, et même avant tout, dans l'image du Lever du Soleil, encore celle d'« exaltation ») ne seraient incompatibles avec la réalité du « processus » intellectif que si elles voulaient s'appliquer à des facultés conçues et définies comme limitativement « humaines », c'est-à-dire retranchées de toute continuité avec les états supérieurs de l'être, ce que la doctrine de l'Identité Suprême et celle de l'intelligibilité universelle ne saurait autoriser, et cela d'autant moins que cette « continuité » n'est qu'une façon provisoire de parler dans une perspective qui aboutit à une véritable identité finale (1). D'ailleurs de quel droit

(1) Nous précisons que les deux passages cités du *Prabodhah* de Shankara s'appliquent à des êtres qui au point de départ et vus de l'extérieur sont des hommes, et que par la suite « leur mental a retrouvé son essence véritable dans le Soi » ou que « leur mental est résorbé dans la béatitude immuable de leur propre Soi ». La mention qui suit et qui compare leur Soi à un « soleil dilaté au sommet des mondes » vaut par rapport à ces êtres-là (et non pas pour ceux qui sont restés dans des conditions spirituelles différentes, bien qu'il n'y ait pas, à vrai dire, de différence entre les êtres particuliers lorsque ceux-ci sont rapportés au Soi unique, seul réel); mais cela ne veut certainement pas dire qu'il s'agit d'une dilatation de leur être ou de leur intellect « humains ».

voudrait-on refuser l'universalisation suprême de la notion d'« intellect » et l'affirmer uniquement pour celle de « conscience » ? Ces deux notions, parmi d'autres qui leur sont comparables, sont initialement appliquées dans le domaine du manifesté, et même par rapport à l'état humain, mais en raison de cette continuité-identité qui régit l'ordre universel des choses (et que reflète souvent les séries de termes techniques dérivés d'une même racine), elles sont transposées finalement par analogie au degré purement principiel. De plus, la vérité est que de ces termes, en tant que termes occidentaux, seul « intellect » est d'un usage traditionnel consacré, tandis que « conscience » qui est normalement liée à l'idée morale de responsabilité et à un emploi psychologique, n'a par lui-même rien de techniquement évident au point de vue métaphysique et contemplatif. Guénon en l'employant avait pris la précaution d'en préciser la portée, mais « conscience » est incontestablement bien plus pauvre que les termes sanscrits qu'il sert à traduire dans un contexte spécial, car *Chit*, *Chaitanya* et tous leurs dérivés expriment normalement les idées d'« intelligence », d'« intellection », de « connaissance », de « mémoire » actuelle (d'où l'idée de « conscience ») de « pensée » etc. ; au début les orientalistes ne mentionnaient même pas le sens de « conscience » et les Hindous eux-mêmes en traduisant ont mis un certain temps pour mentionner ce sens à côté des autres que nous venons de mentionner. Il nous apparaît même, sauf erreur, que ce soit Guénon celui qui a proposé et imposé finalement ce sens de « Conscience » (avec des adjonctions qualitatives comme « totale » ou « omniprésente »), et alors c'est au moins inattendu de comprendre qu'on lui reproche à lui-même de n'avoir pas bien saisi ce point du Vêdânta ou le Vêdânta tout court, de même qu'on conteste d'une façon plus générale la valeur de son point de vue intellectuel en métaphysique.

Nous faisons ces constatations à titre préparatoire et nous ne voulons pas conclure avant que M. Allar n'ait eu la possibilité d'ajouter toutes les précisions qu'il estimera nécessaires pour éclairer ses lecteurs. Nous voudrions, notamment, savoir si selon sa compréhension actuelle de la vérité métaphysique il y a quelqu'incompatibilité entre *Chit* et Intellect principiel, entre Connaissance de Soi et Intellect Parfait, entre métaphysique et intellectualité. S'il

y en a, en quoi consiste-t-elle exactement ? Nous voudrions savoir surtout en quelle mesure il ne s'agit pas, dans son cas, d'un changement de forme doctrinale plutôt que d'une mutation de fond réel, par rapport aux bases initiales d'appui offertes par l'enseignement de René Guénon.

Nous déclarons en outre qu'en ouvrant cet examen nous poursuivons un but de pure vérité doctrinale et tenons à assurer aux éventuels échanges un caractère de parfaite régularité.

Michel VÂLSAN.

DEUX TEXTES SUR L'INTELLECT

A l'occasion des remarques que nous faisons dans ce même numéro sur la question de l'intellect, il nous semble d'un certain intérêt de reproduire deux articles de René Guénon publiés ici même autrefois — mais dans des numéros depuis longtemps épuisés et que beaucoup de nos lecteurs actuels ne possèdent pas — et ayant trait au même sujet : *Esprit et Intellect* et *Les idées éternelles,* parus l'un à la suite de l'autre dans les numéros de juillet-août et de sept.-oct. 1947.

Esprit et intellect (1)

On nous a fait remarquer que, tandis qu'il est souvent affirmé que l'esprit n'est autre qu'*Atmâ,* il y a cependant des cas où ce même esprit paraît s'identifier seulement à *Buddhi ;* n'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire ? Il ne suffirait pas d'y voir une simple question de terminologie, car, s'il en était ainsi, on pourrait tout aussi bien ne pas s'arrêter là et accepter indistinctement les multiples sens plus ou moins vagues et abusifs donnés vulgairement au mot « esprit », alors que, au contraire, nous nous sommes toujours appliqué à les écarter soigneusement ; et l'insuffisance trop évidente des langues occidentales, en ce qui concerne l'expression des idées d'ordre métaphysique, ne doit certes pas empêcher de prendre toutes les précautions nécessaires pour éviter les confusions. Ce qui justifie ces deux emplois d'un même mot, c'est, disons-le tout de suite, la correspondance qui existe entre différents « niveaux » de réalité, et qui rend possible la transposition de certains termes d'un de ces niveaux à l'autre.

Le cas dont il s'agit est en somme comparable à celui du mot « essence », qui est aussi susceptible de s'appliquer de plusieurs façons différentes ; en tant qu'il est corrélatif de « substance », il désigne proprement, au point de vue de la manifestation universelle, *Purusha* envisagé par rap-

(1) Reproduit d'après les E.T. de juillet-août 1947.

port à *Prakriti ;* mais il peut aussi être transposé au-delà de cette dualité, et il en est forcément ainsi lorsqu'on parle de l' « Essence divine », même si, comme il arrive le plus souvent en Occident, ceux qui emploient cette expression ne vont pas dans leur conception de la Divinité, au-delà de l'Etre pur (1). De même, on peut parler de l'essence d'un être comme complémentaire de sa substance, mais on peut aussi désigner comme l'essence ce qui constitue la réalité ultime, immuable et inconditionnée de cet être ; et la raison en est que la première n'est en définitive rien d'autre que l'expression de la seconde à l'égard de la manifestation. Or, si l'on dit que l'esprit d'un être est la même chose que son essence, on peut aussi l'entendre dans l'un et l'autre de ces deux sens ; et, si l'on se place au point de vue de la réalité absolue, l'esprit ou l'essence n'est et ne peut être évidemment rien d'autre qu'*Atmâ.* Seulement, il faut bien remarquer qu'*Atmâ,* comprenant en soi et principiellement toute réalité, ne peut pas par lui-même entrer en corrélation avec quoi que ce soit ; ainsi, dès lors qu'il s'agit des principes constitutifs d'un être dans ses états conditionnés, ce qu'on y envisage comme esprit, par exemple dans le ternaire « esprit, âme, corps », ne peut plus être l'*Atmâ* inconditionné, mais ce qu'il représente en quelque sorte de la façon la plus directe dans la manifestation. Nous pourrions ajouter que ce n'est même plus l'essence corrélative de la substance, car, s'il est vrai que c'est par rapport à la manifestation que celle-ci doit être considérée, elle n'est pas cependant pas dans la manifestation même ; ce ne pourra donc être proprement que le premier et le plus élevé de tous les principes manifestés, c'est-à-dire *Buddhi.*

Il faut aussi, dès lors qu'on se place au point de vue d'un état de manifestation tel que l'état individuel humain, faire intervenir ici ce qu'on pourrait appeler une question de « perspective » ; c'est ainsi que, lorsque nous parlons de l'universel en le distinguant de l'individuel, nous devons y comprendre non seulement le non-manifesté, mais aussi tout ce qui, dans la manifestation elle-même, est d'ordre supra-individuel, c'est-à-dire la manifestation informelle,

(1) L'emploi du terme *Purushottama,* dans la tradition hindoue, implique précisément la même transposition par rapport à ce que désigne *Purusha* dans son sens le plus habituel.

à laquelle *Buddhi* appartient essentiellement. De même, l'individualité comme telle comprenant l'ensemble des éléments psychiques et corporels, nous ne pouvons désigner que comme spirituels les principes transcendants par rapport à cette individualité ce qui est précisément le cas de *Buddhi* ou de l'intellect ; c'est pourquoi nous pouvons dire, comme nous l'avons fait souvent, que, pour nous, l'intellectualité pure et la spiritualité sont synonymes au fond ; et d'ailleurs l'intellect lui-même est aussi susceptible d'une transposition du genre de celles dont il a été question plus haut, puisqu'on n'éprouve en général aucune difficulté à parler de l' « Intellect divin ». Nous ferons encore remarquer à ce propos que, bien que les *gunas* soient inhérents à *Prakriti*, on ne peut regarder *sattwa* que comme une tendance spirituelle (ou, si l'on préfère, « spiritualisante »), parce qu'il est la tendance qui oriente l'être vers les états supérieurs ; c'est là, en somme, une conséquence de la même « perspective » qui fait apparaître les états supra-individuels comme des degrés intermédiaires entre l'état humain et l'état inconditionné, bien que, entre celui-ci et un état inconditionné quelconque, fût-il le plus élevé de tous, il n'y ait réellement aucune commune mesure (1).

Ce sur quoi il convient d'insister tout particulièrement, c'est la nature essentiellement supra-individuelle de l'intellect pur ; c'est d'ailleurs seulement ce qui appartient à cet ordre qui peut vraiment être dit « transcendant », ce terme ne pouvant normalement s'appliquer qu'à ce qui est au-delà du domaine individuel. L'intellect n'est donc jamais individualisé ; ceci correspond encore à ce qu'on peut exprimer, au point de vue spécial du monde corporel, en disant que, quelles que puissent être les apparences, l'esprit n'est jamais réellement « incarné », ce qui est d'ailleurs également vrai dans toutes les acceptions où ce mot d' « esprit » peut être pris légitimement (2). Il résulte de là que la distinction qui existe entre l'esprit et les éléments d'ordre individuel est beaucoup plus profonde que toutes celles qu'on peut établir parmi ces derniers, et notamment

(1) Cf. F. Schuon, *Des modes de la réalisation spirituelle* dans le n° d'avril-mai 1947 des *Etudes traditionnelles*.

(2) On pourrait même dire que c'est là ce qui marque d'une façon tout à fait générale, la distinction la plus nette et la plus importante entre ces acceptions et les sens illégitimes qui sont trop souvent attribués à ce même mot.

entre les éléments psychiques et les éléments corporels, c'est-à-dire entre ceux qui appartiennent respectivement à la manifestation subtile et la manifestation grossière, lesquelles ne sont en somme l'une et l'autre que des modalités de la manifestation formelle (1).

Ce n'est pas tout encore : non seulement *Buddhi*, en tant qu'elle est la première des productions de *Prakriti*, constitue le lien entre tous les états de manifestation, mais d'un autre côté, si l'on envisage les choses à partir de l'ordre principiel elle apparaît comme le rayon lumineux directement émané du Soleil spirituel, qui est *Atmâ* lui-même ; on peut donc dire qu'elle est aussi la première manifestation d'*Atmâ* (2), quoique il doive être bien entendu que, en soi, celui-ci ne pouvant être affecté ou modifié par aucune contingence, demeure toujours non-manifesté (3). Or la lumière est essentiellement une et n'est pas d'une nature différente dans le Soleil et dans ses rayons, qui ne se distinguent de lui qu'en mode illusoire à l'égard du Soleil lui-même (bien que cette distinction n'en soit pas moins réelle pour l'œil qui perçoit ces rayons, et qui représente ici l'être dans la manifestation) (4) ; en raison de cette « connaturalité » essentielle, *Buddhi* n'est donc en définitive pas autre chose que l'expression même d'*Atmâ* dans la manifestation. Ce rayon lumineux qui relie tous les états entre eux est aussi représenté symboliquement comme le souffle par « lequel » ils subsistent, ce qui, on le remarquera, est strictement conforme au sens étymologique des mots désignant l'esprit (que ce soit le latin *spiritus* ou le

(1) C'est aussi pourquoi, en toute rigueur, l'homme ne peut pas parler de « son esprit » comme il parle de « son âme » ou de « son corps » le possessif impliquant qu'il s'agit d'un élément appartenant proprement au « moi », c'est-à-dire d'ordre individuel. Dans la division ternaire des éléments de l'être, l'individu comme tel est composé de l'âme et du corps, tandis que l'esprit (sans lequel il ne pourrait d'ailleurs exister en aucune façon) est transcendant par rapport à lui.

(2) Cf. *La Grande Triade*, ch. XI, p. 80, note 4 [= p. 97, note 1 de la 2e édition].

(3) Il est, suivant la formule upanishadique, « Ce par quoi tout est manifesté, et ce qui n'est lui-même manifesté par rien ».

(4) On sait que la lumière est le symbole traditionnel de la nature même de l'esprit ; nous avons fait remarquer ailleurs qu'on rencontre également, à cet égard, les expressions de « lumière spirituelle » et de « lumière intelligible », comme si elles étaient en quelque sorte synonymes, ce qui implique encore manifestement une assimilation entre l'esprit et l'intellect.

grec *pneuma*) ; et, ainsi que nous l'avons déjà expliqué en d'autres occasions, il est proprement le *sûtrâtmâ* ; ce qui revient encore à dire qu'il est en réalité l'*Atmâ* même, ou, plus précisément, qu'il est l'apparence que prend *Atmâ* dès que, au lieu de ne considérer que le principe suprême (qui serait alors représenté comme le Soleil contenant en lui-même tous ses rayons à l'état « indistingué »), on envisage aussi les états de manifestation, cette apparence n'étant d'ailleurs telle, en tant qu'elle semble donner au rayon une existence distincte de sa source, que du point de vue des êtres qui sont situés dans ces états, car il est évident que l' « extériorité » de ceux-ci par rapport au Principe ne peut être que purement illusoire.

La conclusion qui résulte immédiatement de là, c'est que, tant que l'être est, non pas seulement dans l'état humain, mais dans un état manifesté quelconque, individuel ou supra-individuel, il ne peut y avoir pour lui aucune différence effective entre l'esprit et l'intellect, ni par conséquent entre la spiritualité et l'intellectualité véritable. En d'autres termes, pour parvenir au but suprême et final, il n'y a pas d'autre voie pour cet être que le rayon même par lequel il est relié au Soleil spirituel ; quelle que soit la diversité apparente des voies existant au point de départ, elles doivent toutes s'unifier tôt ou tard dans cette seule voie « axiale » ; et, quand l'être aura suivi celle-ci jusqu'au bout, il « entrera dans son propre soi », hors duquel il n'a jamais été qu'illusoirement, puisque ce « Soi », qu'on l'appelle analogiquement esprit, essence ou de quelque autre nom qu'on voudra, est identique à la réalité absolue en laquelle tout est contenu, c'est-à-dire à l'*Atmâ* suprême et inconditionné.

Les idées éternelles (1)

Dans notre dernier article (2), nous avons fait remarquer, à propos de l'assimilation de l'esprit à l'intellect, qu'on n'éprouve aucune difficulté à parler de l' « Intellect

(1) Reproduit d'après E.T. de sept-oct. 1947.
(2) [Il s'agit d'*Esprit et Intellect* publié dans les E.T. de juillet-août 1947 et repris dans les pages précédentes du présent numéro.]

divin », ce qui implique évidemment une transposition de ce terme au-delà du domaine de la manifestation ; mais ce point mérite que nous nous y arrêtions davantage, car c'est là que se trouve en définitive le fondement même de l'assimilation dont il s'agit. Nous noterons tout de suite que, à cet égard encore, on peut se placer à des niveaux différents, suivant qu'on s'arrête à la considération de l'Etre ou qu'on va au-delà de l'Etre ; mais d'ailleurs il va se doi que, lorsque les théologiens envisagent l'Intellect divin ou le Verbe comme le « lieu des possibles », ils n'ont en vue que les seules possibilités de manifestation, qui, comme telles, sont comprises dans l'Etre ; la transposition qui permet de passer de celui-ci au Principe suprême ne relève plus de domaine de la théologie, mais uniquement de celui de la métaphysique pure.

On pourrait se demander s'il y a identité entre cette conception de l'Intellect divin et celle du « monde intelligible » de Platon, ou, en d'autres termes, si les « idées » entendues au sens platonicien sont la même chose que celles qui sont éternellement contenues dans le Verbe. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien des « archétypes » des être manifestés ; cependant, il peut sembler que, d'une façon immédiate tout au moins, le « monde intelligible » correspond à l'ordre de la manifestation informelle plutôt qu'à celui de l'Etre pur, c'est-à-dire que, suivant la terminologie hindoue, il serait *Buddhi*, envisagée dans l'Universel, plutôt qu'*Atmâ*, même avec la restriction qu'implique pour celui-ci le fait de s'en tenir à la seule considération de l'Etre. Il va de soi que ces deux points de vue sont l'un et l'autre parfaitement légitimes (1) ; mais, s'il en est ainsi, les « idées » platoniciennes ne peuvent être dites proprement « éternelles », car ce mot ne saurait s'appliquer à rien de ce qui appartient à la manifestation, fût-ce à son degré le plus élevé et le plus proche du Principe, tandis que les « idées » contenues dans le Verbe sont nécessairement éternelles comme lui, tout ce qui est d'ordre principiel étant absolument permanent et im-

(1) Il n'est peut-être pas sans intérêt de remarquer que l'« idée » ou l'« archétype » envisagé dans l'ordre de la manifestation informelle et par rapport à chaque être, correspond au fond, quoique sous une forme d'expression différente, à la conception catholique de l'« ange gardien ».

muable et n'admettant aucune sorte de succession (1). Malgré cela, il nous paraît très probable que le passage de l'un des points de vue à l'autre devait toujours demeurer possible pour Platon lui-même comme il l'est en réalité ; nous n'y insisterons d'ailleurs pas davantage, préférant laisser à d'autres le soin d'examiner de plus près cette dernière question, dont l'intérêt est en somme plus historique que doctrinal.

Ce qui est assez étrange, c'est que certains semblent ne considérer les idées éternelles que comme de simples « virtualités » par rapport aux êtres manifestés dont elles sont les « archétypes » principiels ; il y a là une illusion qui est sans doute due surtout à la distinction vulgaire du « possible » et du « réel », distinction qui, comme nous l'avons expliqué ailleurs (2), ne saurait avoir la moindre valeur au point de vue métaphysique. Cette illusion est d'autant plus grave qu'elle entraîne une véritable contradiction, et il est difficile de comprendre qu'on puisse ne pas s'en apercevoir ; en effet, il ne peut rien y avoir de virtuel dans le Principe, mais, bien au contraire, la permanente actualité de toutes choses dans un « éternel présent », et c'est cette actualité même qui constitue l'unique fondement réel de toute existence. Pourtant, il en est qui poussent la méprise si loin qu'ils paraissent ne regarder les idées éternelles que comme des sortes d'images (ce qui, remarquons-le en passant, implique encore une autre contradiction en prétendant introduire quelque chose de formel jusque dans le Principe), n'ayant pas avec les êtres eux-mêmes un rapport plus effectif que ne peut en avoir leur image réfléchie dans un miroir ; c'est là, à proprement parler, un renversement complet des rapport du Principe avec la manifestation, et la chose est

(1) Nous ne faisons ici aucune distinction entre le domaine de l'Etre et ce qui est au delà, car il est évident que les possibilités de manifestation, envisagées plus spécialement en tant qu'elles sont comprises dans l'Etre, ne diffèrent réellement en rien de ces mêmes possibilités en tant qu'elles sont contenues, avec toutes les autres, dans la Possibilité totale ; toute la différence est seulement dans le point de vue ou le « niveau » auquel on se place, suivant que l'on considère ou non le rapport de ces possibilités avec la manifestation elle-même.

(2) Voir *Les Etats multiples de l'être*, ch. II.

même trop évidente pour avoir besoin de plus amples explications. La vérité est assurément fort éloignée de toutes ces conceptions erronées : l'idée dont il s'agit est le principe même de l'être, c'est-à-dire ce qui fait toute sa réalité, et sans quoi il ne serait qu'un pur néant ; soutenir le contraire revient à couper tout lien entre l'être manifesté et le Principe, et, si l'on attribue en même temps à cet être une existence réelle, cette existence, qu'on le veuille ou non, ne pourra qu'être indépendante du Principe, de sorte que, comme nous l'avons déjà dit en une autre occasion (1), on aboutit ainsi inévitablement à l'erreur de l' « association ». Dès lors qu'on reconnaît que l'existence des êtres manifestés, dans tout ce qu'elle a de réalité positive, ne peut être rien d'autre qu'une « participation » de l'être principiel, il ne saurait y avoir le moindre doute là-dessus ; si l'on admettait à la fois cette « participation » et la prétendue « virtualité » des idées éternelles, ce serait encore là une contradiction de plus. En fait, ce qui est virtuel, ce n'est point notre réalité dans le Principe, mais seulement la conscience que nous pouvons avoir en tant qu'être manifestés, ce qui est évidemment tout à fait autre chose ; et ce n'est que par la réalisation métaphysique que peut être rendue effective cette conscience de ce qui est notre être véritable, en dehors et au-delà de tout « devenir », c'est-à-dire la conscience, non pas de quelque chose qui passerait en quelque sorte par là de la « puissance » à l' « acte », mais bien de ce que, au sens le plus absolument réel qui puisse être, nous sommes principiellement et éternellement.

Maintenant, pour rattacher ce que nous venons de dire des idées éternelles à ce qui se rapporte à l'intellect manifesté, il faut naturellement revenir encore à la doctrine du *sûtrâtmâ*, quelle que soit d'ailleurs la forme sous laquelle on l'exprimera, car les différents symbolismes employés traditionnellement à cet égard sont parfaitement équivalents au fond. Ainsi en reprenant la représentation à laquelle nous avons déjà recouru précédemment, on pourra dire que l'Intellect divin est le Soleil spirituel, tandis que l'intellect manifesté en est un rayon

(1) Voir *Les « racines des plantes »*, dans le nº de septembre 1946.

(1) ; et il ne peut y avoir plus de discontinuité entre le Principe et la manifestation qu'il n'y en a entre le Soleil et ses rayons (2). C'est donc par l'intellect que tout être, dans tous ses états de manifestation, est rattaché directement au Principe, et cela parce que le Principe, en tant qu'il contient éternellement la « vérité » de tous les êtres, n'est lui-même pas autre chose que l'Intellect divin (3).

René GUÉNON

(1) Ce rayon sera d'ailleurs unique en réalité tant que *Buddhi* sera envisagée dans l'Universel (c'est alors le « pied unique du Soleil » dont il est parlé aussi dans la tradition hindoue), mais il se multipliera indéfiniment en apparence par rapport aux êtres particuliers (le rayon *sushumna* par lequel chaque être, dans quelque état qu'il soit situé, est relié d'une façon permanente au Soleil spirituel).

(2) Ce sont ces rayons qui, suivant le symbolisme que nous avons exposé ailleurs, réalisent la manifestation en la « mesurant » par leur extension effective à partir du Soleil (voir *Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps*, ch. III).

(3) Dans les termes de la tradition islamique, *el-haqîqah* ou la « vérité » de chaque être, quel qu'il soit, réside dans le Principe divin en tant que celui-ci est lui-même *El-Haqq* ou la « Vérité » au sens absolu.

LES CINQ PRÉSENCES DIVINES

Au point de vue du monde, le Principe divin est caché derrière des enveloppes, dont la première est la matière ; celle-ci apparaît comme la couche la plus extérieure, ou comme la carapace ou l'écorce, de cet Univers invisible que l'Intellect aussi bien que la Révélation nous font connaître dans ses grandes lignes. Mais en réalité, c'est le Principe qui enveloppe tout ; le monde matériel n'est qu'un contenu infime, et éminemment contingent, de cet invisible Univers. Dans le premier cas, Dieu est — en langage koranique — « l'Intérieur » ou « le Caché » (*El-Bâtin*), et dans le second, il est « le Vaste » ou « Celui qui contient » (*El-Wâsi*), ou « Celui qui entoure » (*El-Muhît*).

Les divers degrés de réalité que contient le divin Principe sont, énoncés en termes guénoniens d'inspiration védantine, — mais en y ajoutant d'autres désignations également possibles, — les suivantes, en sens ascendant : premièrement, l'état grossier ou matériel, que nous pourrions qualifier aussi de corporel ou de sensoriel ; deuxièmement, l'état subtil ou animique ; troisièmement, la manifestation informelle ou supraformelle, ou le monde paradisiaque ou angélique ; quatrièmement, l'Etre, qui est le Principe « qualifié », « autodéterminé » et ontologique, et que de ce fait nous pouvons appeler, paradoxalement mais adéquatement, l'« Absolu relatif » ou « extrinsèque » ; et cinquièmement, le Non-Etre ou Sur-Etre, qui est le Principe « non-qualifié » et « non-déterminé » et qui représente ainsi l'« Absolu pur » ou « intrinsèque ». Les états matériel et animique constituent ensemble la manifestation formelle (1) ; celle-ci et la manifestation supraformelle ou angélique constituent ensemble la manifestation tout court ; enfin, l'ensemble de la manifestation et de l'Etre est le domaine de la relativité, de *Mâyâ*. Autrement dit, si l'Etre

(1) Cf. *L'homme et son devenir selon le Vêdânta* de René Guénon, chap. II.

et le Sur-Etre relèvent du degré principiel ou non-manifesté, auquel s'oppose en quelque sorte la manifestation tout en le prolongeant à sa manière relative et « illusoire », la relativité, elle, commence déjà sur le plan du Principe, car c'est elle qui détache l'Etre du Sur-Etre, et c'est elle qui nous permet d'user provisoirement d'une expression aussi paradoxale que celle d'« Absolu relatif » ; le Principe ontologique fait fonction d'Absolu à l'égard de ce qu'il crée et qu'il gouverne, mais il est relatif par rapport au Principe surontologique, et aussi par rapport à l'Intellect qui perçoit cette relativité et qui en sa nature profonde dépasse *Mâyâ*, non pas existentiellement, mais par son essence. Il est toutefois impossible de dépasser intellectuellement le degré de l'Etre sans la grâce même de l'Etre ; il n'y a pas de métaphysique efficace sans l'aide du Ciel, et il ne suffit certes pas de s'enfoncer dans des abstractions mentales pour pouvoir sortir de la relativité. Si quelqu'un affirme que l'Intellect est rigoureusement séparé de Dieu, il n'a pas tort, bien que la vérité ne soit alors que partielle ; si par contre quelqu'un affirme que l'Intellect n'est pas séparé du Divin, il a raison également et même davantage, mais il ne sera totalement dans la vérité qu'à condition d'admettre aussi la validité du point de vue précédent ; ici comme dans d'autres cas similaires, on atteint la vérité dans la mesure où l'on accepte des points de repère en apparence opposés, mais en réalité situés sur la même circonférence au prime abord invisible.

Mais si l'on peut dire que la relativité « empiète » sur le Principe en détachant conceptuellement l'Etre du Sur-Etre, ou le Créateur personnel du Soi impersonnel, on peut affirmer également que le Principe « s'annexe » une partie de la manifestation, à savoir le Ciel, ce centre ou sommet cosmique qui est le domaine des Paradis, des Anges et des âmes « réintégrées » ; en d'autres termes, si la relativité englobe un aspect du Principe, celui-ci englobera extrinsèquement — sous le rapport de son incorruptibilité et de sa béatitude, non sous celui de son exclusive Réalité — la manifestation supraformelle, donc tout ce qui entre dans le domaine céleste (1) ; qui est « au Ciel » est « auprès

(1) Guénon définit ce domaine comme l'« Universel », le distinguant ainsi de l'« individuel », c'est-à-dire de la manifestation formelle.

de Dieu », il n'y a là plus de séparation privative ni de chute possible, bien que la distance métaphysique soit infinie. La relativité est alors comme « réintégrée » par dans et par l'Etre, Dieu se fait « un peu monde » afin cette participation d'absolu ou d'infini qu'est la sainteté : que, dans et par le Ciel, le monde puisse être « un peu Dieu » ; si cela est possible, c'est en vertu de l'identité métaphysique entre le Principe et la manifestation, identité difficilement exprimable, certes, mais attestée par tous les ésotérismes. *Mâyâ* « est » — ou « n'est autre que » — *Atmâ* ; le *samsâra* « est » *Nirvâna* ou *Shûnya* ; *el-khalq*, la « création », « est » *El-Haqq*, la « Vérité », sans quoi il y aurait une réalité autre que *Allâh* et à côté de Lui.

***

Ces degrés universels sont appelés, en Soufisme, les « cinq Présences divines » (*khams el-Hadharât el-ilâhiyah*) : ce sont, en terminologie soufique, le « domaine de l'humain » (*nâsût*), c'est-à-dire du corporel puisque l'homme est créé de « terre » ; puis le « domaine de la royauté » (*malakût*), ainsi appelé parce que c'est lui qui domine immédiatement le monde corporel (1) ; vient ensuite le « domaine de la puissance » (*jabarût*) qui est, macrocosmiquement, le Ciel (2), et microcosmiquement, l'intellect créé ou humain, ce Paradis « surnaturellement naturel » que nous portons en nous-mêmes. Le quatrième degré est le « domaine du divin » (*Lâhût*), qui est l'Etre et qui coïncide avec l'Intellect incréé, le Logos ; le degré final — si tant est que ce mot peut s'appliquer ici à titre provisoire — n'est autre que la « Quiddité » ou l'« Aséité », ou

(1) *Malakût* dérive de *malik*, « roi), et non de *malak* (originairement *mal'ak*), « ange » ; la traduction « règne angélique », que l'on rencontre parfois, n'est pas littérale. Quoi qu'il en soit, le mot *malak* englobe aussi les djinns, d'autant que les anges se manifestent forcément dans l'état subtil quand ils veulent atteindre les hommes terrestres ou agir sur le plan matériel, si bien que l'expérience ne les distingue pas toujours d'emblée des créatures du monde subtil.

(2) La « puissance » vient en effet des Anges en ce sens que ce sont eux qui gouvernent toutes les lois physiques, dans l'ordre subtil aussi bien que dans l'ordre grossier. « Physique » est pour nous synonyme de « naturel » et non de « matériel ».

l'« Ipséité » (*Hâhût*, de *Hua*, « Lui »), c'est-à-dire l'infini Soi (1).

En prenant notre point de départ dans la manifestation, qui nous entoure et dans laquelle nous sommes pour ainsi dire tissés comme des fils dans une étoffe, nous pouvons — toujours sur la base des « cinq Présences » — pratiquer les délimitations et synthèses suivantes : l'ensemble de l'état corporel et de l'état animique forme le domaine « naturel », celui de la « nature » ; l'ensemble de ces deux états et de la manifestation supraformelle constitue le domaine cosmique ; l'ensemble de celui-ci et de l'Etre, nous le répétons, est le domaine de la relativité, de *Mâyâ* ; et tous ces domaines considérés ensemble avec le suprême Soi constituent l'Univers total, au sens le plus élevé.

Inversement, si nous partons de la considération du Principe pour aboutir à la limite extrême du processus de manifestation, nous dirons tout d'abord que par « Principe », nous pouvons entendre à la fois le Sur-Etre et l'Etre ; quant au « Ciel », c'est l'« ensemble » du Principe et de la manifestation supraformelle s'il est permis de s'exprimer ainsi ; enfin, l'ensemble du Ciel et de la manifestation formelle animique constitue le suprasensible, ou l'invisible en un sens supérieur. Ici encore, nous aboutissons — en ajoutant à nos synthèses un dernier degré, la matière — à un concept de l'Univers total, envisagé cette fois-ci à partir du Principe, non à partir de la manifestation matérielle.

Résumons-nous de la façon suivante : si nous partons de la distinction « manifestation-Principe », le premier concept englobe le « corps », l'« âme », l'« intellect », et le second concept englobe le « Logos » et le « Soi » ; si nous partons de la distinction « individuel-universel », — ou, ce qui revient au même : « formel-essentiel », — l'élément

(1) En termes bouddhiques, *Jabarût*, *Lâhût* et *Hâhût* seraient respectivement : *Bodhisattva*, *Buddha*, et *Nirvâna* ; au lieu de *Buddha*, nous pourrions dire aussi *Dharmakâya* ou *Adi-Buddha*, de même que nous pourrions remplacer *Nirvâna* par *Shûnya*. Que les concepts soient « théistes » ou « non-théistes », les réalités envisagées sont les mêmes ; qui admet, premièrement un Absolu et deuxièmement la transcendance de cet Absolu, — sans quoi la notion serait d'ailleurs toute relative et par conséquent fausse, — ne saurait être un « athée » au sens conventionnel du mot.

« formel » contient le « corps » et l'« âme », tandis que l'« essentiel » c'est à la fois l'« intellect », le « Logos » et le « Soi », en dépit des distances métaphysiques immesurables. Ou prenons la distinction « relativité-absoluité » : tout est relatif, sauf le « Soi » ; si par contre nous distinguons — au point de vue le plus contingent possible — entre le « mortel » et l'« immortel », nous dirons que tout est immortel, sauf le corps (1).

Pour bien saisir l'intention de la terminologie arabe mentionnée plus haut (*nâsût*, *malakût*, *jabarût*, *Lâhût*, *Hâhût*), il faut savoir que l'Univers est considéré comme une hiérarchie de « dominations » divines, c'est-à-dire que Dieu est « le plus présent » au degré suprême et « le moins présent » — ou « le plus absent » — sur le plan corporel ; c'est ici qu'il « domine » apparemment le moins, ou le moins directement ; mais le mot « apparemment » est presque un pléonasme, car qui dit relativité et manifestation, dit illusion ou apparence.

Les prémices koraniques de la doctrine des « cinq Présences » sont les suivantes : la première « Présence » est l'absolue unité — ou non-dualité — de Dieu (*Allâhu ahad*) ; la seconde est Dieu en tant que Créateur, Révélateur et Sauveur ; c'est le degré des Qualités divines. La troisième « Présence » est le « Trône » (*'arsh*), qui est susceptible de toutes sortes d'interprétations sur différents plans, mais qui dans une perspective cosmologique représente le plus directement la manifestation supraformelle, laquelle pénètre tout le reste de l'Univers créé et s'identifie ainsi au monde entier ; la quatrième « Présence » est l'« Escabeau » (*kursî*), sur lequel reposent les « deux Pieds de Dieu », ce qui signifie ici que la manifestation animique — car c'est elle que symbolise l'« Escabeau » — comporte et la Rigueur et la Clémence, tandis que le

(1) On pourrait représenter la théorie des cinq Présences par deux diagrammes, comportant chacun cinq régions concentriques, mais l'un montrant le Principe au centre, et l'autre le situant à la périphérie, ce qui correspondrait respectivement aux « façons de voir » microcosmique et macrocosmique, ou humaine et divine. C'est là, par la force des choses, une des significations de *yin-yang* : la partie noire, qui comporte un point blanc, figure la nuit du microcosme avec le lumineux centre divin, tandis que la partie blanche avec le point noir peut symboliser l'Infini en tant qu'il « contient » le fini.

Trône — le Ciel — est uniquement béatifique ; mais la dualité des « Pieds » signifie aussi, dans ce contexte, que le monde des formes — car nous sommes ici dans la manifestation formelle — est celui des dualités et des oppositions. En deçà de l' «Escabeau » se situe la plus indirecte ou la plus lointaine des « Présences », à savoir la terre (*ardh*), laquelle correspond au « règne humain » (*nâsût*) (1) parce qu'elle est le plan d'existence de l'homme qui, lui, a été créé comme « vicaire sur la terre » (*khalîfatun fî el-ardh*).

Le rapport entre le « Trône » en tant que monde angélique, dans le macrocosme, et le « Trône » en tant qu'intellect, dans le microcosme, se trouve énoncé dans cet enseignement mohammédien : « Le cœur de l'homme est le Trône de Dieu ». De même, notre âme reflète l'« Escabeau », et notre corps la terre ; et notre intellect est de toute évidence le passage vers les mystères de l'incréé et du Soi, sans quoi il n'y aurait aucune intellection métaphysique possible.

Les deux formules fondamentales de l'Islam, — les deux « Témoignages » (*Shahâdatân*), l'un concernant *Allâh* et l'autre Son Prophète, — symbolisent également les degrés de réalité. Dans la formule *lâ ilaha illâ'Llâh* (« point de divinité sinon la seule Divinité »), chacun des quatre mots marque un degré, le *hâ* final du Nom *Allâh* symbolisent le Soi (*Hua*). Cette formule comporte deux parties : les deux premiers mots, qui constituent le *nâfî* (la « négation »), et les deux derniers, qui constituent l'*ithbât* (l'« affirmation ») ; or dans ce cas, le *nâfî* est la manifestation formel ou l'ordre individuel, et l'*ithbât* est l'ensemble de la manifestation supraformelle et du Principe, ce qui équivaut à l'ordre universel. De ce fait, le Soufi voit dans toute forme matérielle, y compris la sienne propre, le *lâ* de la *Shahâdah*, et ainsi de suite ; le microcosme que nous sommes n'est autre qu'une concrétisation de la *Shahâdah*,

(1) Il ne saurait être question ici de relever d'autres significations dans le mot *nâsût* et les termes analogues sont susceptibles, ni en général de signaler sous les flottements de perspective qui se rattachent à ces expressions ; on a établi par exemple un rapport entre *nâsût* et *sharî'ah* d'une part et entre *malakût* et *tarîqah* d'autre part, et ainsi de suite, mais c'est là une toute autre façon de voir que celle qui nous occupe présentement.

et de même pour le macrocosme qui nous entoure et dont nous sommes.

Le second « Témoignage », celui du Prophète, établit une analogie entre *Muhammad* et la manifestation formelle, envisagée, celle-ci, en un sens positif, c'est-à-dire en tant que « Présence divine » et non en tant qu'absence ou opposition ; dans cette même formule *Muhammadun Rasûlu 'Llâh* (« Mohammed est l'Envoyé d'*Allâh* »), le mot *Rasûl* désigne par analogie la manifestation supraformelle en tant que prolongement du Principe. Le Soufi, qui voit Dieu partout, discerne ainsi dans toute forme physico-psychique la perfection d'existence et de symbolisme, et dans l'intellect et les réalités angéliques, la qualité de *Risâlah*, de « Message divin ».

Ainsi chaque mot des deux Témoignages marque une « manière d'être » de Dieu, une « station divine » dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme.

***

Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler, dans ce contexte, l'émanationnisme plotinien : l'Un primordial, qui est l'absolu Bien, et que la connaissance rationnelle ne saurait atteindre, produit par émanation une image de lui-même, laquelle le contemple ; cette image — l'Esprit universel (*Nous*) — contient les idées ou les archétypes. L'Esprit produit l'âme (*psyché*), ou plus précisément l'état animique ou subtil, lequel produit à son tour la matière (*soma*), l'« inexistant » ou le mal ; celui-ci est la négation du Bien unique, du moins à sa manière ou à un certain point de vue ; l'Esprit, l'âme et la matière correspondent par conséquent analogiquement au ternaire védantin *sattwa, rajas, tamas*. Jamblique ajoute à l'Unité plotinienne le Sur-Etre, alors que Plotin avait passé sous silence — sans la nier — la distinction de l'Être d'avec l'Absolu surontologique, étant donné qu'il s'agit dans les deux cas du Principe ; et si Plotin ne semble envisager les archétypes qu'au niveau de la manifestation supraformelle et non à celui de l'Etre, — ce qui est un point de vue valable puisque la causalité ontologique est moins directe, tout en étant plus essentielle, que la causalité cosmique, —

le « monde intelligible » de Jamblique paraît coïncider avec l'Etre diversifié, c'est-à-dire contenant les Qualités divines dont dérivent les essences angéliques ave cles archétypes existentiels.

Mais revenons aux Soufis : nous avons parlé de cinq degrés, cosmiques les uns et métacosmiques les autres ; or on en obtient un plus grand nombre quand on envisage des subdivisions ou des intermédiaires, ou des perspectives différentes, axées par exemple soit sur le pôle « connaître » (*shuhûd*), soit sur le pôle « être » (*wujûd*). Il est possible de concevoir, entre le corps et l'âme, — ou en macrocosme : entre le monde matériel et le monde animique, — le corps vivant ou animé, qui se distingue incontestablement du corps purement matériel et en quelque sorte cadavérique ; on pourrait appeler cet intermédiaire « état vital » ou « sensoriel » ; selon certaines cosmologies faisant usage d'un symbolisme astronomique, cet état ou ce corps correspond au « monde des sphères ». Et de même : on a conçu, entre l'âme et l'intellect, — en macrocosme : entre la manifestation formelle et la manifestation supraformelle, — un degré d'intuition qui correspond somme toute au raisonnement, n'étant plus l'imagination et pas encore l'intellection ; c'est, en macrocosme, le degré des anges ordinaires, qui sont au-dessus des djinn et au-dessous des quatre Archanges ou de l'« Esprit » (*Rûh*). Dans ce genre de perspectives, le symbolisme des degrés « corps » et « âme » emprunte ses images à l'astronomie quand il s'agit du macrocosme : on parle des « sphères » et du « monde sublunaire », celui de la matière (*hylé*) et du corps.

Dans le même ordre d'idées, précisons que le Principe ontologique comporte le « Calame » (*Qalam*) et la « Table » (*Lawh*) ; la manifestation supraformelle ou céleste, nous l'avons vu, s'identifie au « Trône » (*'Arsh*), qui en symbolisme astronomique est l'Empyrée ; la manifestation formelle subtile est l'« Escabeau » (*Kursî*), ou la sphère des étoiles fixes ; la manifestation formelle grossière enfin a deux degrés, selon cette façon de voir, à savoir le sensoriel et le matériel : le premier correspond aux sept sphères planétaires, et le second aux quatre éléments sensibles.

Nous avons énuméré plus haut les « cinq Présences divines » en les désignant respectivement par les termes

de *nâsût*, *malakût*, *jabarût*, *Lâhût* et *Hâhût*. Selon une terminologie quelque peu différente, on distingue, dans le même ordre ascendant, les degrés suivants : le « monde du règne » (*'âlam el-mulk*), le « monde de la royauté » (*'âlam el-malakût*), le « monde de la puissance » (*'âlam el-jabarût*), le « monde de la Gloire » (*'âlam el 'izzah*). Ibn Arabî, dans ses *Istilâhât es-Sûfiyah*, définit *el-mulk* comme le « monde du manifesté » (*'âlam esh-shahâdah*), et *el-malakût* comme le « monde de l'occulte » (*'âlam el-Ghayb*) ; *el-Ghayb* est, selon lui, « tout ce que Dieu (« la Vérité », *El-Haqq*) cache devant toi, non devant Lui-même ». Les termes *malakût* et *jabarût* sont interchangeables ; ainsi, d'après Abû Tâlib El-Makkî, cité par Ibn Arabî, *el-jabarût* est le « monde de l'Infini » (*'âlam el 'Azhamah*), — ce qui, selon Jurjânî, veut dire le « monde des Noms et Qualités de Dieu » (*'âlam el-asmâ wes-çifât el-ilâhiyyah*) (1) — tandis que pour la plupart des auteurs *el-jabarût* est le « monde intermédiaire » (*'âlam el-wasat*) ; selon Ghazzâlî, *el-jabarût* se situe entre *el-mulk* et *el-malakût* : comparée avec la pure stabilité d'*el-mulk*, dit-il, et avec le pur mouvement d'*el-malakût*, la nature intermédiaire d'*el-jabarût* peut se comparer au mouvement qu'on ressent sur une barque, ce qui se réfère très visiblement au domaine subtil ou aminique ; mais c'est finalement la terminologie de Makkî qui a prévalu. Mentionnons encore Jîlî, qui enseigne que « tout dans l'existence est divisé en trois parties, une extérieure appelée *el-mulk*, une intérieure appelée *el-malakût*, et une troisième qui transcende toutes deux et qui est appelée *el-qism el-jabarûtî el-ilâhî* ; et il ajoute que par « partie extérieure » il entend la « forme » (*çûrah*) et par « partie intérieure » l'« âme » (*nafs*) ; la troisième partie est la « vérité secrète » ou « essentielle » (*haqîqah*) de la chose envisagée, c'est-à-dire son lien, d'une part avec l'Etre comme tel, et d'autre part avec tel aspect de l'Etre, ou avec tel aspect de l'Intellect divin ou de la Volonté créatrice.

La doctrine des « cinq Présences divines » assume par-

(1) Les « Qualités » (*çifât*) se distinguent des « Noms » (*asmâ*) — si tant qu'on les en distingue — par le fait qu'elles se situent déjà sur le plan de la relativité, tandis que les Noms peuvent représenter des aspects de l'Absolu comme tel ; c'est-à-dire qu'on distingue des « Noms d'Essence » (*asmâ dhâtiyah*) et des « Noms de Qualités » (*asmâ çifâtiyah*).

fois — et notamment chez certains commentateurs d'Ibn Arabî — la terminologie suivante : la première « Présence » est le nom du « corps » (*jism*) ; la seconde, celui de l'« imagination » (*khayâl*), donc le domaine psychique ; la troisième, celui de l'« intellect » (*'aql*), c'est-à-dire le monde angélique ; la quatrième, l'« Unicité » (*Wâhidiyah*), donc l'Etre, le monde des possibilités ontologiques ; et la cinquième, l'« Unité » (*Ahadiyah*), le Sur-Etre. D'aucuns ajoutent encore l'« Essence » (*Dhât*) comme sixième « Présence » : l'Essence est alors conçue comme se situant au-dessus des autres Présences et en même temps comme immanente en elles ; dans ce cas, *Wâhidiyah* et *Ahadiyah* sont interprétées comme deux aspects de l'Etre, la première étant l'Unité extrinsèque ou l'« inassociabilité », et la seconde, l'Unité intrinsèque ou l'« indivisibilité ». Dans cet ordre d'idées, il faudrait peut-être relever encore que, si *Hâhût* (« Ipséité ») correspond à *Hua* (« Lui ») et à *Huwiyah* (la qualité d'être « Lui »), *Lâhût* (« Divinité », Etre) ne correspond cependant pas rigoureusement à *Allâh* ni à *Ulûhiyah* (la qualité d'être *Allâh*), pour la simple raison que ces deux derniers termes n'ont absolument rien d'exclusif ni de limitatif, tandis que *Lâhût* ne désigne que le côté ontologique du Principe.

Parfois la doctrines des « Présences divines » se borne au contraire à une division quaternaire : *nâsût, malakût, jabarût, Lâhût* ; dans ce cas, le premier terme désigne la manifestation formelle — sans distinction interne — et le second terme, la manifestation supraformelle ; *jabarût* est, cette fois-ci, non le monde des puissances angéliques, mais celui des Puissances ou Qualités divines, donc celui du Principe ontologique, tandis que *Lâhût* sera le Principe absolu ou le suprême Soi. Une autre variante de la doctrine des Présences est la suivante : *Hadrat el-ghayb el-mutlaq*, la « Présence de l'Occulte absolu », est le Principe ; *Hadhrat el-ghayb el-mudâfî*, la « Présence de l'Occulte relatif », est la « région intermédiaire » entre Dieu et la matière et se subdivise en deux degrés, à savoir *el-jabarût*, la manifestation supraformelle, et *'âlam el-mithâl*, le « monde du symbole », qui n'est autre que la manifestation formelle subtile ou animique ; vient ensuite *Hadhrat esh-shahâdat el-mutlaqah* (1), la « Présence du totalement

(1) Ce couple de termes *ghayb* et *shahâdah* se rencontre plu-

manifesté », c'est-à-dire le monde matériel ; enfin, l'ensemble du tout forme *Hadhrat el-jâmi'ah*, la « Présence-synthèse ».

***

La doctrine des « cinq Présences » explique les rapports entre le Principe et la manifestation, lesquels peuvent se concevoir de diverses manières. Il y a tout d'abord — pour recourir au symbolisme géométrique — le rapport « point-circonférence » : il n'y a aucun contact entre le centre et la périphérie, ou entre le milieu et les cercles concentriques ; la manifestation est rigoureusement séparée du Principe, comme à l'intérieur même de la manifestation le naturel se trouve rigoureusement séparé du surnaturel. Mais il y a aussi le rapport « centre-rayons » : les rayons peuvent s'éloigner indéfiniment du centre, il n'en seront pas moins toujours le centre prolongé ; l'eau « symbolise » la Substance universelle, donc elle l'« est » d'une certaine façon ; la segmentation existentielle n'est qu'illusoire, ce qui nous ramène au « sacrifice de *Purusha* ». La différence entre les rapports « point-circonférence » et « centre-rayons » est celle entre l'« analogie existentielle » et l'« identité essentielle ».

En remplaçant les cercles concentriques par la spirale, nous obtenons une image du « déroulement » cosmogonique — ou de l'« émanation » — en même temps que de l'« enroulement » initiatique ; il y a analogie et identité à la fois. Et en entourant le point central, non de rayons pour former l'étoile, mais simplement d'autres points indiquant les directions de l'espace, nous obtenons une image de la multiplication créatrice : le Principe se répète par une multitude de reflets dont chacun est une unité symbolisant l'Un, mais dont aucun n'est Lui ; il y a « répercussion » plutôt qu'« émanation ».

Mais les degrés de la Réalité n'ont pas seulement un

sieurs fois dans le Koran, notamment dans ce verset : « Il est *Allâh*, — il n'y a pas d'autre que Lui, — le Connaissant de l'occulte et du manifeste » (*'âlim elghayb wash-shahâdah*). (LIX, 22) — Le mot *shahâdah* signifie ici, non « témoignage », mais « ce dont on peut être témoin », à savoir le visible.

aspect statique ou de simultanéité, ils ont aussi un aspect dynamique ou de succession, ce qui évoque la doctrine des cycles universels : chacun de ses degrés de l'Univers comporte un rythme cyclique différent, c'est-à-dire que ce rythme d'apparition ou de manifestation — ou de « cristallisation » principielle ou existentielle suivant les cas — est de plus en plus « rapide » ou « multiple » à mesure qu'on s'éloigne du Centre immuable, ce qu'exprime géométriquement l'augmentation de la surface vers la périphérie. C'est toute la doctrine des « jours », des « années », des « vies » de *Brahmâ*.

Il y a toutefois une réserve à faire en ce qui concerne l'Etre, la *Mâyâ* pure (1), car il est de toute évidence impossible d'attribuer un « rythme » au Principe ontologique, puisque celui-ci est au-delà du temps. A la question de savoir s'il peut y avoir *in divinis* quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons un « mouvement », nous répondrons à la fois oui et non, et cela pour la raison suivante : comme il ne peut rien y avoir en Dieu qui soit une privation, il n'y a en lui ni « inertie » ni « modification » ; Dieu ne peut être privé, ni de nécessité, ni de liberté, — ou ni d'immutabilité, ni de vie, — et en ce sens on peut dire que Dieu, si d'une part il possède la perfection d'immutabilité parce qu'il est absolu, possède d'autre part la perfection de « mobilité » parce qu'il est infini, mais ce n'est pas une mobilité contingente et déterminée par le changement, donc en quelque sorte contradictoire. Sous le rapport où le mouvement est une qualité, — et sous ce rapport seulement, — il ne peut pas ne pas avoir son prototype et sa source dans l'ordre divin ; c'est dire qu'il est permis de concevoir, de l'Etre au Sur-Etre, une « respiration » qui serait le modèle et la cause de tous les mouvements et de tous les cycles (2).

Frithjof SCHUON.

(*A suivre*)

(1) Les Védantins distinguent entre une *Mâyâ* « pure » — l'Etre ou *Ishvara* — et une *Mâyâ* « impure », les âmes, ou les manifestations en général.

(2) Il y a là un rapport avec la Trinité chrétienne, ou la « Vie trinitaire », entendue dans le sens le plus profond, qui est surontologique.

LES LIVRES

LA LUNE, MYTHES ET RITES (Sources Orientales, Le Seuil). — Ce nouveau recueil de textes et d'études présente plus d'intérêt dans les parties relatives aux périodes et aux civilisations les plus anciennes. Car alors l'importance de la lune en tant que mesure du temps se manifeste à plein. Tandis que le soleil définit la mesure de la journée, la lune s'identifie à la mesure du mois, et il y a confusion initiale entre l'astre et le temps qu'il détermine. Cela est évident en grec, *mene*, en latin *mensis*, en anglais *moon* et *month*, en allemand *mond* et *monat*. Le mois lunaire commençant avec la nouvelle lune, elle est associée à l'idée de début, de renouveau et de création. La création de l'homme, dans la tradition babylonnienne, a eu lieu au moment de la nouvelle lune. Et toute entreprise pour être féconde, doit débuter en même temps que la lune. Cette idée de naissance, de fécondité, d'abondance, s'associe au symbolisme des cornes de la lune, qui fait du taureau, l'animal puissant et géniteur, le représentant de l'astre. La lune, on le sait, est associée étroitement à l'eau principe passif de la manifestation. Sa forme qui évoque les cornes évoque aussi la coupe, le vaisseau céleste, la barque divine, qui transporte et conserve le germe des mondes en formation. Et, représentant à cet égard la fécondité terrestre, elles est associée aux dieux chtoniens, étant à la fois, comme l'a dit René Guénon, Diane et Hécate, porte du Ciel et porte des Enfers, ce qui l'associe au cycle du temps auquel nous revenons. Car comme le proclame le psalmiste en s'adressant à Dieu (Ps; CIV) : « Tu as fait la lune pour marquer les temps ». Le calendrier égyptien le plus lointain reflète ce cycle lunaire. La lune s'identifie au mois et chaque quartier à la semaine. Le sabbat juif est rattaché à la pleine lune, c'est-à-dire au moment où elle cesse de croître et où elle semble se reposer. Tout travail commencé à ce moment est néfaste comme contraire à l'ordre du ciel.

Luc BENOIST

LES REVUES

Quelques expressions d'idées traditionnelles en Scandinavie

Depuis quelque temps, il a été possible d'assister en Scandinavie à divers exposés d'idées traditionnelles. Il s'est agi tout d'abord d'un livre de M. Kurt Almqvist, *Den glömda dimensionen* (« La dimension oubliée »), publié par Natur och Kultur, l'une des premières maisons d'édition de Stockholm. Du même auteur ont ensuite paru plusieurs articles dans d'importantes revues et grands quotidiens de Suède, de Norvège et même de Finlande. Puis, si surprenant que cela puisse sembler, la revue *Tiden*, patronnée par le puissant parti social-démocrate suédois, a exprimé dans deux articles des points de vue proches des idées traditionnelles. Tout récemment enfin, les auditeurs de la radio suédoise ont pu entendre une causerie défendant de mêmes positions.

Comme ces exposés se sont inspirés, plus ou moins directement, des ouvrages de René Guénon et de Frithjof Schuon, il nous a paru intéressant d'en rendre compte brièvement dans cette Revue. Car il n'est sans doute pas indifférent de constater que des vois exprimant de telles idées se font entendre jusque dans cette région du monde où règne pourtant un modernisme particulièrement outrancier.

Le livre de M. Almqvist *Den glömda dimensionen* a été publié en 1959 et a récemment fait l'objet d'une seconde édition. L'auteur s'est proposé de donner en une centaine de pages une sorte d'introduction générale à la Tradition. Après avoir dénoncé la faillite du progrès et la chaos intellectuel de l'Occident moderne, il énumère les ouvrages d'inspiration traditionnelle qui ont apporté une lumière providentielle dans les ténèbres de notre temps, et mentionne en particulier ceux de René Guénon, de Frithjof Schuon, d'Ananda Coomaraswamy et de Titus Burckhardt. Le livre définit ensuite quelques-unes des notions indispensables à la compréhension de la *philosophia perennis* dont les auteurs se sont fait les interprètes, précisant notamment la véritable signification de la métaphysique et de l'ésotérisme, ainsi que la distinction à établir entre la foi et la connaissance, ou entre la religion et la tradition. Les chapitres suivants insistent plus spécialement sur l'importance et la nécessité de l'ésotérisme. Particulièrement intéressantes sont les remarques suggérées par un ouvrage publié en Suède et intitulé *Krishnas leende* (« Le sourire de Krishna »). L'auteur

de cet ouvrage sur l'hindouisme, M. Walter Eidlitz, avait fait l'éloge de la *bhakti* tout en émettant des opinions injustement critiques envers la voie jnanique dont les tenants céderaient à un certain « égoïsme ». M. Almqvist procède à une opportune mise au point sur le *bhakti* et le *jnana*, relevant notamment qu'il ne peut y avoir d'égoïsme lorsque l'égo est dépassé. Les derniers chapitres reprennent quelques-uns des thèmes que René Guénon avait développés dans *Le Règne de la Quantité* et *Le symbolisme de la Croix*.

Les réactions de la critique suédoise ont souvent été, comme il fallait s'y attendre, celles de la surprise et de l'incompréhension. Néanmoins, un ou deux commentaires positifs ont montré que quelques esprits avaient saisi la portée exceptionnelle des idées que le livre de M. Almqvist s'était proposé de faire connaître aux lecteurs suédois.

Depuis lors, M. Almqvist a encore publié plusieurs études, souvent d'un vif intérêt, notamment sur le bouddhisme Zen dont il a traité dans la revue *Samtid och Framtid*, puis dans le grand quotidien conservateur *Svenska Dagbladet*, lequel a aussi fait paraître un texte sur le Tao. D'autres articles du même auteur ont été publiés dans les périodiques divers, notamment dans le journal norvégien *Morgenbladet*, où ils semblent avoir suscité de l'intérêt ; il s'est agi en particulier d'une étude démontrant la supériorité des conceptions symboliques traditionnelles par rapport aux notions scientifiques modernes, puis de considérations sur l'aspect anti-spirituel de l'œuvre de Teilhard de Chardin.

Nous n'avons mentionné ici qu'une partie des écrits de M. Almqvist ayant un caractère traditionnel. Mais il nous faut encore dire un mot des articles publiés par la revue *Tiden*. L'auteur en est le Dr Tage Lindbom, archiviste du parti social-démocrate suédois. Ses exposés sont moins directement inspirés par les œuvres des auteurs traditionnels contemporains, mais, présentant une rigoureuse critique de notre temps, de ses illusions et de ses désordres, ils aident le lecteur à saisir que l'unique solution, pour les individus comme pour les collectivités, réside dans un retour aux sources spirituelles auxquelles a puisé l'humanité jusqu'aux révolutions de l'époque moderne. Il y aurait bien des passages intéressants à citer dans ces articles de M. Lindbom qui, sans se référer explicitement aux livres de René Guénon et de Frithjof Schuon, en a manifestement tiré un large profit. Bornons-nous à cette brève citation : « Nous nous trouvons devant un choix entre l'ordre séculier dans lequel l'Homme égalitaire est roi et dieu, et une existence où l'être humain, participant à un ordre supérieur, se soumet à cet ordre de la manière que la nature lui indique, c'est-à-dire hiérarchiquement. Il s'agit d'un choix entre un centralisme égalitaire, et un ordre fondé sur la diversité humaine, entre la condition d'hommes déracinés ne songeant qu'à leurs intérêts, et un ordre stable, ancré dans la métaphysique. »

Dans une récente causerie à la Radio suédoise, M. Lindbom a parlé sur le même ton, critiquant les idéologies modernes qui nient toute métaphysique et mettent l'homme à la

place de Dieu. Il engageait lui aussi ses auditeurs à retrouver la « dimension oubliée », cette dimension verticale qui relie l'homme à son divin Créateur.

Il ne faut pas se cacher que les exposés de MM. Almqvist et Lindbom semblent, jusqu'à présent, avoir suscité peu d'échos en Scandinavie, terre ingrate pour les hommes attachés aux vérités traditionnelles. Mais qu'ils aient pu être faits publiquement constitue déjà en soi un élément positif.

Roger Du Pasquier

LIVRES REÇUS

J. Evola — *Cavalcare la Tigre*. All'insegna del Pesce d'Oro, Milano, MCMLXI.

Mesmin Gabriel — *Le Mal de la Culture*. Imprimerie de l'Etat. Port-au-Prince, Haïti, 1962.

REVUES REÇUES

"Le Symbolisme", octobre-décembre 1962.

"Atlantis", Symbolisme et Atlantide, septembre-octobre 1962.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 10-1962

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

63e Année — Novembre - Décembre 1962 — N° 374

DIALOGUE ENTRE HELLENISTES ET CHRÉTIENS

Comme la plupart des polémiques intertraditionnelles, celle qui opposa l'Hellénisme et le Christianisme fut, dans une large mesure, un faux dialogue. Du fait que chacun avait raison sur un certain plan, — ou dans une « dimension spirituelle » particulière, — il résulta que chacun sortit vainqueur à sa manière : le Christianisme en s'imposant à tout l'Occident, et l'Hellénisme en survivant au sein même du Christianisme et en donnant à l'intellectualité de celui-ci une empreinte ineffaçable.

Les malentendus n'en furent pas moins profonds, et il est aisé de le comprendre si l'on tient compte des divergences de perspective. Pour les Hellénistes, le Principe divin est à la fois un et multiple ; les dieux personnifient les qualités et fonctions divines en même temps que les prolongements angéliques de ces qualités ou fonctions ; l'idée d'immanence l'emporte sur celle de transcendance, du moins dans l'exotérisme. L'univers est un ordre pour ainsi dire architectural qui se déploie à partir du Principe suprême à travers des intermédiaires — ou des hiérarchies d'intermédiaires — jusqu'aux créatures terrestres ; tous les principes cosmiques et leurs rayons sont divins, ou semi-divins, ce qui revient à dire qu'ils sont envisagés sous le rapport de leur divinité essentielle et fonctionnelle. Si Dieu nous donne vie, chaleur et lumière, il le fait à travers Hélios ou en tant que celui-ci ; le soleil est comme la main de Dieu, il est donc divin ; et

comme il l'est en principe, pourquoi ne le serait-il pas dans sa manifestation sensible ? Cette façon de voir se fonde sur la continuité essentielle entre la Cause et l'effet, non sur la discontinuité ou accidentalité existentielle ; le monde étant la manifestation nécessaire — et strictement ordonnée — de la Divinité, il est éternel comme celle-ci ; c'est, pour Dieu, une manière de se déployer « en-dehors de lui-même » ; cette éternité ne signifie pas que le monde ne puisse subir des éclipses, mais s'il en subit fatalement, — comme l'enseignent toutes les mythologies, — c'est pour resurgir selon un rythme éternel ; il ne peut donc pas ne pas être. L'absoluité même de l'Absolu exige la relativité ; *Mâyâ* est « sans origine », disent les Védantins. Il n'y a pas de « création gratuite » et *ex nihilo* ; il y a manifestation nécessaire *ex divino*, et cette manifestation est libre dans le cadre de sa nécessité, et nécessaire dans le cadre de sa liberté. Le monde est divin par son caractère de manifestation divine, ou par le prodige métaphysique de son existence.

Il n'y a pas lieu de décrire ici, par souci de symétrie, la perspective chrétienne, qui est celle du monothéisme sémitique et qui de ce fait est connue de tous ; il nous paraît par contre indispensable de préciser, avant d'aller plus loin, que le concept hellénistique de la « divinité du monde » n'a rien à voir avec l'erreur panthéiste, car la manifestation cosmique de Dieu n'enlève rien à l'absolue transcendance qu'à le Principe en soi et ne s'oppose nullement à ce que le concept sémitique et chrétien d'une *creatio ex nihilo* a de métaphysiquement plausible. Croire que le monde est une « partie » de Dieu et que celui-ci s'épanouit lui-même, par son aséité ou son essence même, dans les formes du monde, serait une conception proprement « païenne », — nous ne doutons d'ailleurs pas qu'elle ait existé, çà et là, même chez les anciens, — et pour lui échapper, il faut avoir une connaissance qui est intrinsèquement ce que serait, sur le plan des idées, une combinaison entre la cosmosophie hellénistique et la théologie judéo-chrétienne, ces deux perspectives faisant réciproquement fonction de pierre de touche à l'égard de la vérité totale. Métaphysiquement parlant, le « créationnisme » sémitique et monothéiste, dès qu'il se pose en vérité exclusive et absolue, est presque aussi faux que le panthéisme ; nous disons « métaphysiquement » parce qu'il

s'agit de la connaissance totale et non de la seule opportunité du salut, et nous disons « presque » parce qu'une demi-vérité qui tend à sauvegarder la transcendance de Dieu au détriment de l'intelligibilité métaphysique du monde, est moins erronée qu'une demi-vérité qui tend à sauvegarder la nature divine du monde au détriment de l'intelligibilité de Dieu.

Si les polémistes chrétiens n'ont pas compris que la position des sages grecs ne faisait que compléter ésotériquement la notion biblique de la création, les polémistes grecs n'ont pas compris davantage la compatibilité entre les deux façons de voir ; il est vrai qu'une incompréhension en appelle parfois une autre, car il est difficile de pénétrer l'intention profonde d'un concept étranger quand elle reste implicite et que, par surcroît, ce concept est présenté comme devant remplacer des vérités peut-être partielles, mais en tout cas évidentes pour ceux qui les acceptent traditionnellement. Une vérité partielle peut être insuffisante à tel ou tel point de vue, elle n'en est pas moins une vérité.

***

Pour bien comprendre le sens de ce dialogue qui à certains égards ne fut que la confrontation de deux monologues, il faut tenir compte de ceci : pour les Chrétiens, il n'y avait pas de connaissance possible sans amour, c'est-à-dire que pour eux la gnose n'était valable qu'à condition de s'insérer dans une expérience unitive ; en dehors de la réalité spirituelle vécue, la connaissance intellectuelle de l'Univers n'avait pour eux aucun sens ; mais en définitive, les Chrétiens durent reconnaître les droits de la connaissance théorique, donc conceptuelle et anticipée, ce qu'ils firent en empruntant aux Grecs des éléments de cette science, non sans maudir parfois l'hellénisme comme tel, avec autant d'ingratitude que d'inconséquence. Si nous pouvons nous permettre une formulation simple et quelque peu sommaire, nous dirons que pour les Grecs, la vérité est ce qui est conforme à la nature des choses ; pour les Chrétiens, la vérité est ce qui mène à Dieu. Or cette attitude chrétienne, dans ce qu'elle avait d'exclusif, devait apparaître aux Grecs comme une « folie » ; aux yeux des Chrétiens, l'attitude des Grecs

consistait à voir dans la pensée une fin en soi, en dehors de tout rapport personnel avec Dieu ; c'était par conséquent une « sagesse selon la chair » puisquelle ne régénère pas à elle seule la volonté déchue et impuissante et qu'au contraire elle éloignait, par sa suffisance, de la soif de Dieu et du salut. Pour les Grecs, les choses sont ce qu'elles sont, quel que soit le parti que nous en tirions ; pour les Chrétiens — schématiquement parlant et *a priori*, — seul notre rapport avec Dieu n'a de sens. On pouvait reprocher aux Chrétiens une façon de voir trop volontariste et trop intéressée, et aux Grecs, d'une part une pensée trop enjouée et d'autre part un perfectionnisme trop rationnel et trop humain ; ce fut, à certains égards, la dispute entre un chant d'amour et un théorème de mathématique. Nous pourrions peut-être dire aussi que les Hellénistes avaient raison plutôt en principe, et les Chrétiens, plutôt en fait, du moins sous un certain rapport qu'on devinera sans peine.

Les gnostiques chrétiens, eux, admettaient forcément les anticipations doctrinales des mystères divins, mais à condition — on ne saurait trop y insister — qu'elles se trouvent en connexion quasi organique avec l'expérience spirituelle de la gnose-amour ; connaître Dieu, c'est l'aimer, ou plutôt, puisque le point de départ scripturaire est l'amour : aimer Dieu parfaitement, c'est le connaître. Connaître, c'était bien *a priori* concevoir des vérités surnaturelles, mais en faisant participer tout notre être à cette compréhension ; c'était donc aimer la divine quintessence de toute gnose, cette quintessence qui est « amour » parce qu'elle est à la fois union et béatitude. L'école d'Alexandrie était tout aussi chrétienne que celle d'Antioche, en ce sens qu'elle voyait dans l'acceptation du Christ la condition *sine qua non* du salut ; ses bases étaient parfaitement pauliniennes. Pour Saint Paul, la gnose conceptuelle et exprimable est « chose partielle » (*ex parte*), et elle « prend fin » quand viendra « ce qui est parfait » (1), c'est-à-dire la totalité de gnose qui, par le fait même de sa totalité, est l'« amour » (*charitas*, ἀγάπη), le prototype divin de la gnose humaine ; pour l'homme il y a une distinction — ou un complémentarisme — entre l'amour et la connaissance, tandis que chez Dieu cette

(1) I. *Cor.* XIII, 8.

polarité est dépassée et unifiée. Dans la perspective chrétienne, on appellera « amour » ce degré suprême, mais dans une autre perspective — la védantine notamment — on pourra tout aussi bien l'appeler « connaissance » et affirmer, non que la connaissance trouve sa totalisation ou son exaltation dans l'amour, mais au contraire que l'amour (*bhakti*), chose individuelle, trouve sa sublimation dans la connaissance pure (*jnâna*), chose universelle ; cette seconde façon de s'exprimer est directement conforme à la perspective sapientielle.

***

La protestation chrétienne se justifie sans contredit en tant qu'elle vise le côté « humaniste » de l'hellénisme « classique » et l'inefficacité mystique de la philosophie comme telle ; par contre, il n'est nullement logique de reprocher aux Grecs une divinisation du cosmos — sous prétexte qu'il ne peut y avoir d'« entrée » de Dieu dans le monde — tout en admettant que le Christ, et lui seul, opère une telle entrée ; en effet, si le Christ peut l'opérer, c'est précisément parce qu'elle est possible et parce qu'elle est réalisée *a priori* par le cosmos lui-même ; le prodige « avatârique » du Christ retrace, ou humanise, le prodige cosmique de la création ou de l'« émanation ».

Pour les Platoniciens — au sens le plus large — le retour à Dieu est donné par le fait de l'existence : notre être lui-même offre la voie du retour, car cet être est de nature divine, sans quoi il ne serait rien ; il faut donc retourner, à travers les couches de notre réalité ontologique, jusqu'à la Substance pure, qui est une ; c'est ainsi que nous devenons parfaitement « nous-même ». L'homme réalise ce qu'il connaît : la pleine compréhension — en fonction de l'Absolu — de la relativité dissout celle-ci et ramène à l'Absolu. Ici encore, il n'y a aucun antagonisme irréductible entre Grecs et Chrétiens : si l'intervention du Christ peut s'imposer, c'est, non parce que la délivrance ne consisterait pas à retourner, à travers les couches de notre propre être, à notre véritable Soi, mais parce que la fonction du Christ est de rendre un tel retour possible. Elle le rend possible sur deux plans, existentiel et exotérique l'un et intellectuel et ésotérique l'autre ; le second plan étant caché dans le premier, celui-ci seul

apparaît au grand jour, et c'est pour cela que pour le commun des mortels la perspective chrétienne n'est qu'existentielle et séparative, non intellectuelle et unitive. De là un autre malentendu entre Chrétiens et Platoniciens : tandis que ceux-ci proposent la libération par la Connaissance parce que l'homme est une intelligence (1), ceux-là envisagent dans leur doctrine générale un salut par la Grâce parce que l'homme est une existence — comme telle séparée de Dieu — et une volontée déchue et impuissante. Encore une fois, on peut reprocher aux Grecs de ne disposer que d'une voie en fait inaccessible à la majorité et de donner l'impression que c'est la philosophie qui sauve, comme on peut reprocher aux Chrétiens d'ignorer la libération par la Connaissance et de prêter un caractère absolu à notre seule réalité existentielle et volitive et aussi aux moyens qui concernent cet aspect, ou de ne prendre en considération que notre relativité existentielle et non notre « absoluité intellectuelle » ; le reproche fait aux Grecs ne saurait cependant concerner les sages, pas plus que le reproche fait aux Chrétiens ne peut atteindre leur gnose, ni leur sainteté d'une manière générale.

La possibilité de notre retour à Dieu — et il y a là divers degrés — est universelle et intemporelle, elle est inscrite dans la nature même de notre existence et de notre intelligence ; notre impuissance ne peut être qu'accidentelle, non essentielle. Ce qui est principiellement indispensable, c'est une intervention du Logos, mais non dans tous les cas l'intervention de telle manifestation du Logos, à moins que nous ne lui appartenions en raison de notre situation et que, de ce fait, elle nous choisisse ; dès qu'elle nous choisit, elle fait pour nous fonction d'Absolu, et elle « est » alors l'Absolu. Nous pourrions même dire que le caractère impératif que revêt le Christ pour les Chrétiens — ou pour les hommes providentiellement destinés

(1) L'Islam, conformément à son caractère « paraclétique », reflète cette perspective — qui est d'ailleurs celle du *Vedânta* et de toute autre forme de gnose — en mode sémitique et religieux, et la réalise d'autant plus aisément dans son ésotérisme ; comme l'Helléniste, le Musulman demande avant tout : « Que dois-je connaître ou admettre, étant donné que j'ai une intelligence capable d'objectivité et de totalité ? » et non pas *a priori* : « Que dois-je vouloir, puisque j'ai une volonté libre, mais déchue ? »

au Christianisme — retrace le caractère impératif que possède le Logos dans toute voie spirituelle, d'Occident ou d'Orient.

***

Il faut réagir contre le préjugé évolutionniste qui veut que la pensée des Grecs soit « parvenue » à tel niveau ou à tel résultat, c'est-à-dire que le ternaire Socrate-Platon-Aristote serait le sommet d'une pensée toute « naturelle », sommet atteint après de longues périodes d'efforts et de tâtonnements ; c'est l'inverse qui est vrai, en ce sens que le dit ternaire ne fait que cristalliser assez imparfaitement une sagesse primordiale et en soi intemporelle, d'origine aryenne d'ailleurs et typologiquement voisine des ésotérismes celtique, germanique, mazdéen et brahmanique. Il y a, dans la rationnalité aristotélicienne et même dans la dialectique socratique, une sorte d' « humanisme » plus ou moins apparenté au naturalisme artistique et à la curiosité scientifique, donc à l'empirisme ; mais cette dialectique déjà trop contingente — n'oublions cependant pas que les dialogues socratiques relèvent de la « pédagogie » spirituelle et ont quelque chose de provisoire — cette dialectique, disons-nous, ne doit pas nous amener à attribuer un caractère « naturel » à des intellections qui sont « surnaturelles » par définition même, ou « naturellement surnaturelles ». En somme, Platon a exprimé en un langage déjà profane des vérités sacrées, — langage profane parce que plus rationnel et discursif qu'intuitif et symboliste, ou parce que suivant dans une trop large mesure les contingences et humeurs du miroir mental — tandis qu'Aristote a placé la vérité même, et non seulement l'expression, sur un plan profane et « humaniste » ; l'originalité de l'aristotélisme est sans doute de donner à la vérité un maximum de bases rationnelles, ce qui ne va pas sans l'amoindrir et ce qui n'a de sens qu'en présence d'une régression de l'intuition intellectuelle ; c'est une « épée à double tranchant », précisément parce que la vérité semble être désormais à la merci des syllogismes. La question de savoir si c'est là une trahison ou une réadaptation providentielle nous importe peu, et on pourrait sans doute y répondre dans

un sens comme dans l'autre (1) ; ce qui est certain, c'est que l'aristotélisme, par ses contenus essentiels, est encore beaucoup trop vrai pour être compris et apprécié par les protagonistes de la pensée « dynamique » et relativiste, ou « existentialiste », de notre époque. Cette pensée mi-plébéïenne, mi-démoniaque se trouve dès ses prémisses en contradiction avec elle-même puisque, dire que tout est relatif ou « dynamique », donc « en mouvement », c'est dire qu'il n'existe aucun point de vue qui permette de le constater ; Aristote avait du reste parfaitement prévu cette absurdité.

Les modernes ont reproché aux philosophes antésocratiques — comme d'ailleurs à tous les sages de l'Orient — de chercher à se faire une image de l'Univers sans se demander si nos facultés de connaissance sont à la hauteur d'une telle entreprise ; reproche parfaitement vain, car le fait même que nous pouvons poser cette question prouve que notre intelligence est en principe capable de l'adéquation dont il s'agit ; ce ne sont pas les « dogmatistes » qui sont naïfs, mais les sceptiques, qui ne se doutent pas le moins du monde de ce qu'implique en réalité le « dogmatisme » qu'ils combattent. De nos jours, certains vont jusqu'à prétendre que le but de la philosophie ne peut-être que la recherche d'un « type de rationalité » convenant à la compréhension de la « réalité humaine » ; c'est

(1) Pythagore, c'est encore l'Orient aryen ; Socrate-Platon n'est plus tout à fait cet Orient, — en réalité ni « oriental » ni « occidental », cette distinction n'ayant pas de sens pour l'Europe archaïque, — mais il n'est pas encore tout à fait l'Occident, tandis qu'avec Aristote l'Europe commence à devenir spécifiquement « occidentale » au sens courant et culturel du terme. L'Orient — ou un certain Orient — fait irruption avec le Christianisme, mais l'Occident aristotélicien et césaréen finit par l'emporter, pour échapper en fin de compte et à Aristote et à César, mais par le bas. Faisons remarquer à cette occasion que toutes les tentatives théologiques modernes de « dépasser » l'aristotélisme ne peuvent que tendre vers le bas, étant donné la fausseté de leurs motifs implicites ou explicites ; ce qu'on recherche au fond, c'est une capitulation élégante devant le scientisme évolutionniste, devant la machine, le socialisme activiste et démagogique, le psychologisme destructeur, l'art abstrait et le surréalisme, bref le modernisme sous toutes ses formes, — ce modernisme qui est de moins en moins un « humanisme » puisqu'il se déshumanisme, ou cet individualisme qui est de plus en plus infra-individuel. Les modernes, qui ne sont ni des Pythagoriciens ni des Védantins, sont assurément les derniers à pouvoir se plaindre d'Aristote.

la même erreur, mais en plus grossier et plus bas, et aussi en plus insolent ; comment ne voit-on pas que l'idée même d'inventer une intelligence capable de résoudre tels problèmes, premièrement prouve que cette intelligence existe déjà, — car elle seule pour concevoir une telle idée, — et deuxièmement montre que le but qu'on se propose est d'une insondable absurdité ? Mais notre intention n'est pas de nous étendre sur ce sujet ; nous tenons simplement à relever le parallélisme entre la sagesse antésocratique — ou plus précisément ionienne — et des doctrines orientales telles que le *Vaishêshika* et le *Sânkhya*, et à souligner, d'une part, que dans toutes ces antiques visions de l'Univers, le postulat implicite est l'innéité de la nature des choses dans l'intellect (1) et non une supposition ou autre opération logique, et d'autre part, que cette notion d'innéité fournit la définition même de ce que les sceptiques et les empiristes croient devoir qualifier dédaigneusement de « dogmatisme » ; ils montrent par là qu'ils ignorent, non seulement la nature de l'intellection, mais aussi celles des dogmes au sens propre du mot. Ce que nous aimons chez les Platoniciens, ce n'est pas la « pensée », bien entendu, c'est le contenu de celle-ci, qu'on l'appelle « dogmatique » ou autrement.

Les Sophistes inaugurent l'ère du rationalisme individualiste et à prétention illimitée ; ils ouvrent ainsi la porte à tous les totalitarismes arbitraires. Il est vrai que la philosophie profane commence aussi avec Aristote, mais en un sens assez différent puisque la rationalité du Stagyrite tend vers le haut, et non vers le bas comme celle de Protagoras et de ses pareils ; autrement dit, si l'individualisme dissolvant provient des Sophistes — sans oublier des esprits apparentés tels que Démocrite et Epicure — Aristote ouvre au contraire l'ère du rationalisme encore ancré dans la certitude métaphysique, mais néanmoins fragile et ambigu par son principe même, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus d'une fois.

En tout état de cause, si l'on veut comprendre la

(1) Dans la terminologie des anciens cosmologues, il faut faire la part du symbolisme : quand Thalès voit dans l'« eau » l'origine de toutes choses, c'est selon toute vraisemblance de la Substance universelle — la *Prakriti* des Hindous — qu'il s'agit et non de l'élément sensible ; de même pour l'« air » d'Anaximène de Milet ou de Diogène d'Apollonie, ou pour le « feu » d'Héraclite.

réaction chrétienne, il faut tenir compte de tous ces aspects de l'esprit grec, en même temps que du caractère biblique, mystique et « réalisateur » du Christianisme. La pensée grecque apparaissait, pour une bonne part, comme une tentative prométhéenne de s'approprier la lumière du Ciel, de brûler témérairement les étapes dans la voie vers la Vérité, mais en même temps elle était largement irrésistible à cause des évidences qu'elle véhiculait ; ceci étant, il ne faut pas perdre de vue qu'en Orient les doctrines sapientielles ne se présentaient jamais comme une « littérature » ouverte à tous, que leur assimilation exigeait au contraire une méthode spirituelle correspondante, ce qui, précisément, n'était plus et ne pouvait plus être le cas chez les Grecs de l'époque classique.

***

Il a été dit et redit que les Hellénistes et les Orientaux — les esprits « platoniciens » au sens le plus large — se rendent coupables de refuser « orgueilleusement » le Christ, ou qu'ils tentent d'échapper à leurs « responsabilités » — encore et toujours ! — de créature envers le Créateur en se retranchant en leur propre centre où ils prétendent trouver, dans leur pur être, l'essence des choses et la Réalité divine ; ils diluent ainsi, paraît-il, la qualité de créature et du même coup celle de Créateur dans une sorte d'impersonnalisme panthéiste, ce qui revient à dire qu'ils ruinent le rapport « engageant » entre le Créateur et la créature. En réalité, les « responsabilités » sont relatives comme nous sommes relatifs nous-mêmes dans notre particularité existentielle ; elles ne sauraient être moins relatives — ou « plus absolues » — que le sujet auquel elles se rapportent. Celui qui, par la grâce du Ciel, parvient à échapper à la tyrannie de l'égo, est par là même délié des responsabilités que l'égoïté implique ; Dieu se montre comme Personnalité créatrice dans la mesure — ou sous le rapport — où nous sommes « créature » et individu, mais c'est là, précisément, une réciprocité qui est loin d'épuiser toute notre nature ontologique et intellectuelle, c'est-à-dire que cette nature ne se laisse pas définir exhaustivement par les notions de « devoir », de « droit », ou par d'autres enchaînements de ce genre. On a dit que le « refus », de la part des esprits « platoniciens », du don christique, constitue la perversité la plus

subtile et la plus luciférienne de l'intelligence ; cet argument, né d'un instinct de conservation mal inspiré, mais compréhensible à son niveau, se laisse aisément retourner contre ceux qui s'en servent, et avec beaucoup plus de pertinence : en effet, si on veut à tout prix nous obliger à constater quelque part de la perversion mentale, nous la verrons chez ceux qui entendent substituer à l'Absolu un Dieu personnel et partant relatif, et aux principes métaphysiques des phénomènes temporels, et cela non pas en fonction d'une foi naïve qui ne demande rien à personne, mais dans le cadre de l'érudition la plus exigeante et de la prétention intellectuelle la plus totalitaire. S'il y a un abus de l'intelligence, il est dans le fait de substituer le relatif à l'Absolu, ou l'accident à la Substance, sous prétexte de mettre le « concret » au-dessus de l'« abstrait » (1) ; il n'est pas dans le refus — au nom des principes transcendants et immuables — d'une relativité présentée comme absoluité.

Le malentendu entre Chrétiens et Hellénistes se réduit dans une large mesure à une fausse alternative : en effet, le fait que Dieu réside dans notre « être » le plus profond — ou au fond transpersonnel de notre conscience — et que nous pouvons en principe le réaliser à l'aide de l'intellect pur et théomorphe, n'exclut aucunement que cette Divinité immanente et impersonnelle s'affirme également, et simultanément, comme objective et personnelle, et que nous ne puissions rien sans sa grâce, malgré le caractère essentiellement « divin » de l'Intellect auquel nous participons naturellement et surnaturellement.

Il est parfaitement vrai que l'individu humain est une personne concrète et déterminée, et responsable devant un Créateur, un Législateur personnel et omniscient ; mais il est tout aussi vrai — pour dire le moins — que l'homme n'est qu'une modalité pour ainsi dire extérieure et coagulée de la Divinité à la fois impersonnelle et personnelle, et que l'intelligence humaine permet en principe d'en prendre conscience et de réaliser ainsi sa véritable identité. En un sens, c'est évidemment l'individualité déchue et pécheresse qui est « nous-mêmes » ; en un autre sens, c'est le Soi transcendant et inaltérable ; les plans

(1) En réalité, c'est un abus de langage de qualifier d'« abstrait » tout ce qui est au-dessus de l'ordre phénoménal.

sont différents, il n'y a entre eux aucune commune mesure.

Quand le dogmatiste religieux revendique pour tel fait terrestre une portée absolue — et nous ne contestons pas le caractère « relativement absolu » de tel fait — le Platonicien ou l'Oriental fait appel aux certitudes principielles et intemporelles ; en d'autres termes, quand le dogmatiste affirme que « ceci est », le gnostique demande immédiatement : « en vertu de quelle possibilité ? » Pour lui, « tout a déjà été » ; il n'admet le « nouveau » qu'en tant que celui-ci retrace ou manifeste l'« ancien » ou plutôt l'intemporel, l'« idée » increée ; les messages célestes ont, pratiquement et humainement, une fonction d'absolu, certes, mais ils ne sont pas pour autant l'Absolu et ne sortent pas, dans leur forme, de la relativité. Il en va de même de l'intellect à la fois « créé » et « increé » : l'élément « increé » le pénètre comme la lumière pénètre l'air ou l'éther ; cet élément n'est pas la lumière, mais il la véhicule, et on ne peut pratiquement les dissocier.

Il y a deux sources de certitude, à savoir, d'une part l'innéité de l'Absolu dans l'intelligence pure, et d'autre part le phénomène surnaturel et la grâce ; il est trop évident — on ne saurait assez le répéter — que ces deux sources peuvent, et par conséquent doivent, se combiner, dans une certaine mesure, mais en fait, les exotéristes ont intérêt à les opposer, ce qu'ils font en déniant à l'intelligence son essence surnaturelle et en niant l'innéité de l'Absolu, et aussi en déniant la grâce à ceux qui pensent autrement qu'eux. L'opposition irréductible entre l'intellection et la grâce est des plus artificielles, car l'intellection est elle aussi une grâce, mais c'est une grâce statique et innée ; nous ne voyons absolument pas pourquoi ce genre de grâce ne serait pas une possibilité et ne se manifesterait jamais, du moment que, par sa nature même, il ne peut pas ne pas être. Si l'on objecte qu'il ne s'agit pas là de « grâce » mais d'autre chose, nous répondrons que dans ce cas la grâce n'est pas nécessaire, car de deux choses l'une : ou bien la grâce est indispensable, et alors l'intellection est une grâce, ou bien l'intellection n'est pas une grâce et alors la grâce n'est pas indispensable.

Si les théologiens admettent, avec l'Ecriture, qu'on ne peut énoncer une vérité essentielle sur le Christ « si ce n'est par le Saint-Esprit », ils doivent admettre également qu'on ne peut énoncer une vérité essentielle sur Dieu sans l'intervention de l'Esprit saint ; les vérités de la sagesse grecque, comme les vérités métaphysiques de tous les peuples, ne sauraient donc être privées de caractère « surnaturel » et en principe salvifique.

A un certain point de vue, l'argument chrétien est l'historicité du Christ-Sauveur, tandis que l'argument platonicien ou « aryen » est la nature des choses ou l'Immuable ; si, symboliquement parlant, tous les hommes risquent de se noyer par suite de la chute d'Adam, le Chrétien se sauvera en saisissant la perche que lui tend le Christ et que nul autre ne peut lui tendre, tandis que le Platonicien se sauve en nageant, sans qu'aucun des deux procédés ne puisse infirmer ou annuler l'efficacité de l'autre. D'une part, il est certainement des hommes qui ne savent pas nager ou qui sont empêchés de le faire, et d'autre part, la natation est incontestablement dans les possibilités de l'homme ; le tout est de savoir ce qui compte en fait, suivant les situations individuelles et collectives (1). Nous avons vu que l'Hellénisme, comme toutes les doctrines directement ou indirectement sapientielles, se fondent sur l'axiome de l'homme-intelligence plutôt que sur celui de l'homme-volonté, et c'est là une des raisons pour lesquelles il devait apparaître comme chose inopérante aux yeux de la majorité des Chrétiens ; nous disons « de la majorité » parce que les gnostiques chrétiens ne pouvaient faire ce reproche aux Pythagoriciens-Platoniciens ; les gnostiques ne pouvaient pas ne pas admettre la primauté de l'intellect, et de ce fait, l'idée du rachat divin impliquait pour eux tout autre chose et bien davantage qu'une mystique de l'histoire et un dogmatisme sacramentel. Il faut répéter une fois de plus — et d'autres l'ont dit avant nous et mieux que nous — que les faits sacrés sont vrais parce qu'ils retracent sur leur plan la nature des choses, et non inversement ; la nature des choses n'est pas réelle ou normative parce qu'elle évoque tels faits sacrés. Les principes, essentiellement accessibles à l'intelligence pure, — sans quoi l'homme ne serait pas l'homme, et c'est presque un blasphème de nier que l'intelligence

(1) En d'autres termes : si les uns ne peuvent nier logiquement qu'il est des hommes qui se sauvent en nageant, les autres ne peuvent pas nier davantage qu'il est des hommes qui ne se sauvent que parce qu'on leur tend une perche.

humaine possède par rapport à l'intelligence animale un côté surnaturel, — les principes universels confirment les faits sacrés qui, eux, les reflètent et en tirent leur efficacité ; ce n'est pas l'histoire, quels que soient ses contenus, qui confirme les principes. Ce rapport, les Bouddhistes l'expriment en disant que la vérité spirituelle se situe au-delà de la distinction entre l'objectivité et la subjectivité, qu'elle tire son évidence des profondeurs de l'Etre même, ou de l'innéité de la Vérité dans tout ce qui est.

Pour les perspectives sapientielles, le rachat divin est toujours là ; il préexiste et il est le modèle céleste de toute alchimie terrestre, si bien que c'est toujours grâce à ce rachat éternel — quel qu'en soit le véhicule sur terre — que l'homme est libéré du poids de ses errements et même, Deo volente, de celui de son existence séparative ; si « Mes Paroles ne passeront pas », c'est qu'elles ont toujours été. Le Christ des gnostiques est celui qui est « avant qu'Abraham fût » et dont dérivent toutes les antiques sagesses ; cette conscience, loin d'amoindrir la participation aux trésors de la Rédemption historique, confère à ceux-ci une portée qui touche aux racines même de l'Existence.

Frithjof SCHUON.

NOTES SUR LE CARACTÈRE « MING »

Parmi les caractères chinois, l'un des plus riches de signification avec le caractère chinois TAO, Voie, est le caractère MING dont on trouvera ci-après l'analyse que l'on pourra compléter avec l'article de G. Maspéro *Le mot Ming* paru dans le numéro d'octobre-décembre 1933 du Journal Asiatique.

*
* *

Ming, lumière, intelligence. Défini par le *Shou Wen* (en abrégé *SW*) : Briller. Composé de *Yu*, lune, et de *Kiung*, fenêtre de tulle laissant passer la lumière, phonétique. Notons que le caractère archaïque de l'époque *Yn* est soleil et lune, lequel fut remplacé à l'époque *Chou* par le tracé fenêtre et lune, tandis que le caractère moderne est revenu au tracé primitif. Avant d'entrer dans de plus amples explications nous remarquerons que les deux symboles se complètent, car tout ce que nous voyons n'est visible qu'à travers quelque chose, un voile plus ou moins translucide selon la finesse de nos sens et la clarté de notre esprit.

Nous allons examiner d'abord les deux composants de *Ming : Ju*, soleil et *Yu*, lune.

Ju, soleil. *SW :* La réalité, le vrai, la substance réelle de toutes choses, *She*. L'essence sublime et lumineuse du *Yang* (*T'ai Yang*) lequel n'est soumis à aucune diminution ni déperdition, la source de toute clarté et de toute couleur. Représenté anciennement par un cercle avec soit un point central, soit un diamètre horizontal, soit une ligne sinueuse qui rappelle le graphique appelé *T'ai-ki*.

Le soleil c'est ce qui est abondant et brillant (*She*), plein ou complet (*She*), rempli, solide, réel, ce à quoi ne manque, parfait, qui existe réellement. Ce dernier caractère est défini par P. Wiéger, dans ses *Leçons Etymologiques :* Avoir des ligatures de cauris dans sa maison. Etre vrai-

ment riche et non en apparence, vrai, qui est à l'intérieur comme à l'extérieur.

Commentaire du *SW* explique : Au milieu du *Yang*, il y a du *Yn*. C'est pourquoi au milieu du disque solaire il y a une ombre noire. Au milieu du soleil, il y a un oiseau (à trois pieds) arrêté, au milieu de la lune, il y a une grenouille.

L'expansion *Shen*, c'est l'abondance *She* des forces naturelles. Le soleil, à qui rien ne manque, sert à accumuler, il donne sans compensation et rassemble ; l'essence véritable du souffle igné forme le soleil. C'est l'essence concrète du *Yang* et la source de toute lumière. De lui émane les cinq couleurs (1).

Yu, lune. *SW* : L'évanescente, *K'u*, ainsi appelée parce qu'elle diminue progressivement en quinze jours. L'essence sublime du *Yn* (*T'ai Yn*). Notons que toutes les formes archaïques représentent la lune entre le premier quartier et la pleine lune, très rarement au dernier quartier. Le caractère *K'u* signifie aussi tour de guet au-dessus d'une porte de ville (la lune, porte du Ciel, tour d'ivoire ou de corne) (2), réserve, cité impériale (la lune, lieu où se trouvent conservées les choses du passé). Les légendes chinoises nous apprennent qu'un lièvre de jade habite la surface de la lune et qu'il est le serviteur des génies pour lesquels il broie des drogues d'immortalité. On le représente travaillant à l'ombre d'un cassier de jade, l'un des huit arbres merveilleux de la lune ; quiconque peut se procurer des feuilles de cet arbre devient immortel. Une grenouille ou, selon certains, une sauterelle y réside ainsi qu'un vieil homme qui, à l'intar des Parques, à pour mission de lier par un fil rouge invisible les futurs fiancés, d'où le proverbe : Dans le Ciel se font les mariages, dans la lune se nouent les fils du destin (3). Si le masculin, *Yang*, est fils du Ciel, le féminin, *Yn*, le fils de la Terre, l'androgyne, lui, a une troisième maternité qui est la lune, symbole de l'homme véritable (4). C'est Avicenne qui a dit : La lune

(1) *Cf.* Platon *Cratyle* : La lumière est appelée *hélios* parce que par elle tout est concentré, *aolles*, et qu'elle rassemble le dispersé.

(2) Lieou Ling (G. Margouliès - *Kou Wen*) compare le soleil et la lune à des fenêtres.

(3) *Cf.* Arioste, *Roland furieux*, chapitre XXXIV, XXXV et XXXVIII.

(4) *Cf.* René Guénon, *Le Symbolisme de la Croix*, chapitre XXVIII.

dont l'intellect humain est le moteur. *Intelligentia vel motor lunae*. Et Cicéron : Au-dessus de la lune, tout est éternel.

K'iu désigne des piliers placés en avant et de part et d'autre de la porte d'une ville ou d'un palais, au sommet desquels était placé un observatoire, *Kuan*. Ce dernier caractère signifie considérer de loin, contempler. Il désigne tout lieu élevé d'où l'on observe, observatoire, tour et en particulier pagode, résidence des prêtres taoïstes, *Tao-she*. *Kuan Yn* est la célèbre déesse de la miséricorde, sorte de Lucine, apparemment bouddhiste.

Commentant cette phrase de la Deuxième sourate du Coran : « Et lorsqu'il vit la lune s'élever, il (*Ibrâhîm*) dit : Voici mon Seigneur », dans son ouvrage *The Bock of Certainty* (le Livre de la Certitude), M. Martin Lings écrit ce qui suit : « L'être dont le cœur est éclairé par cette lune de la certitude est appelé par les chinois l'homme véritable. Si on peut comparer la terre à une maison sans fenêtres, l'homme en est la tour de guet et le troisième œil en est comme l'unique fenêtre par laquelle tous les habitants de cette maison cherchent à être éclairés (1).

Revenons maintenant au caractère *Ming*. La substitution du symbole fenêtre à la place de celui du soleil à l'époque *Chou* (1050-256 av. J.C.) n'a pas manqué d'intriguer tous ceux qui ont étudié le mot *Ming*. Parlant de la forme archaïque relevée sur l'inscription du trépied du duc *Mao*, datant du deuxième souverain de la dynastie des *Chou*, 1115-1078 av. J.C., et qui consiste en un croissant de lune ayant à sa gauche un disque ovale comportant un dessin quadrilobé, L.C. Hopkins, dans ses *Pictographics Reconnoissances*, voit dans ce curieux pictogramme la vieille lune tenant la jeune lune dans ses bras et cite à l'appui de sa trouvaille l'expression « éclat nouveau » pour le troisième jour de la lunaison (2). Il suggère que le disque ovale représente l'homme dans la lune ou le lièvre broyeur

(1) *Cf.* *Aurelia* de Gérard de Nerval : « J'étais dans une tour si profonde du côté de la terre et si haute du côté du ciel que mon existence semblait devoir se consumer à monter et descendre. Déjà mes forces s'étaient épuisées, et j'allais manquer de courage, quand une porte latérale vient à s'ouvrier, un esprit se présente et me dit : Viens, mon frère !. »

(2) *Cf.* Platon III *Cratyle*. Ed. Saisset, p. 250 : La lumière qui éclaire la lune est toujours nouvelle et ancienne.

de drogues et en déduit que le caractère *K'iung*, fenêtre, devait représenter à l'origine l'image de la pleine lune et de ses taches. Il pense que le retour ultérieur à la forme archaïque est une simplification du caractère *K'ung* trop compliqué à tracer. Ne serait-ce pas plutôt le signe d'une nouvelle alliance, d'un retour à la tradition primordiale, à un octave plus bas, il est vrai. En effet, le remplacement du caractère soleil par *K'ung* est la traduction graphique de l'obscurcissement de la Tradition à la fin de l'époque *Chou*, d'où la nécessité d'un réajustement et d'une révélation nouvelle qui en Chine fut double. Lao-tse et Confucius peuvent donc fort bien être considérés comme les deux tours qui flanquent la porte de la voie qui mène à la perfection, à la voie du Ciel.

Signalons, pour terminer, l'expression *Pai Ming*, claire compréhension, laquelle a les deux sens de savoir, connaître parfaitement et celui littéral de luminosité blanche. C'est la faculté de comprendre les lois générales. On sait que la luminosité est la caractéristique de l'état subtil. Ce qui luit de la couleur blanche (couleur originelle) est sans défaut, c'est quand en haut on atteint le but. Il convient donc de posséder l'intelligence (clarté) parfaite du soleil illuminant largement de tout côté et dont les rayons atteignent partout.

Pai ou *Po*, blanc. *SW :* La couleur de l'occident. Pour toutes les choses rituelles de caractère *Yn*, la couleur des objets est blanche. Tout y entre, toutes choses en effet commencent par être *Yn*. Composé de *Ju*, entrer, désignant le *Yang*, et de *Eul*, deux. On notera que le blanc est la couleur de deuil en Chine et que c'est vers l'occident que vont les morts. D'autre part *Po* est homophone de *P'o*, « anima » et également de *Po*, frère aîné, celui qui est appelé à continuer la lignée et à accomplir les sacrifices du culte des ancêtres.

Jacques LIONNET.

LE MYSTÈRE DE LA CROIX

de DOUZETEMPS.

(*suite*) (1)

Ce chapitre est le XIIIe de l'ouvrage, et il est intitulé : *Des merveilles de la Croix dans la Nature extérieure ;* en voici le texte :

« I. Plus les choses extérieures s'éloignent de l'Unité, ou de leur centre, plus elles s'épanchent dans la variété, dans la multiplicité et divisibilité, tandis que le point central, d'où elles sont sorties, demeure toujours constant, unique et uni indivisiblement à lui-même, tirant sans cesse la périphérie à soi : car le centre restreint, et la circonférence dilate. Ainsi les créatures, en s'éloignant de leur centre, s'éloignent aussi de sa force, de son influence et irradiation : d'où elles deviennent plus faibles, plus impuissantes et plus contraires l'une à l'autre, à cause de leur diversité qu'apporte la multiplicité ; mais c'est pourtant dans cette variété, causée par la pluralité, que paraissent les merveilles de l'Unité, qui ne serait point manifestée sans la communication d'elle-même par la pluralité, dans laquelle nous voyons reluire la bonté, la sagesse et la puissance de l'Unité communicative à tant de différents êtres si bien ordonnés en poids, nombre et mesure (2). Il a donc plu au Créateur tout-puissant de se faire connaître par une infinité de créatures qu'il gouverne, conserve, nourrit, habille et entretient de ses trésors inépuisables de justice, sagesse, force et vertu, surtout l'homme, son image vivante ; mais cette même variété et multiplicité des objets différents que son Seigneur et son Maître lui a mis devant l'esprit, le cœur et les sens,ont occasionné

(1) Voir *E.T.* de juillet-août et sept.-oct. 1962.

(2) Cette théorie si juste est tout à fait identique à celle qu'expose L.-Cl. de Saint-Martin dans le *Tableau Naturel*. Il y a d'ailleurs beaucoup d'affinité entre ces deux auteurs, quoiqu'on n'ait point à reprocher à Saint-Martin le mysticisme parfois exagéré de Douzetemps.

sa chute dans le péché, et, par sa chute, les croix et les souffrances qui en sont les suites, mais qui sont aussi les moyens pour le faire retourner vers l'Unité, dont il est sorti et à laquelle il est continuellement rappelé, même par les créatures dont il éprouve la vanité et corruption tous les jours. Car,

« II. Examinons toute la nature et toute créature dans ce monde astral, élémentaire, extérieur, et nous trouverons qu'elle gémit et soupire, accablée du poids de la vanité et corruption auxquelles elle est assujettie par cette chute contre sa volonté ; et nous verrons en même temps comment elle aspire à sa délivrance pour entrer dans la liberté des enfants de Dieu, dont elle a l'espérance dans sa servitude et combat continuel contre la corruption. Ainsi, toute la nature et toute créature souffre la croix, et elle est continuellement dans le combat ou l'agonie pour se défendre contre ses ennemis qui l'assaillent de tous côtés et la menacent de sa prochaine ruine et destruction, comme sont la vanité, la corruption, la mort, la pourriture qui lui ont déclaré la guerre et la lui font sans cesse, outre les jugements, dont le Créateur très juste se sert bien souvent, par des fléaux extraordinaires, pour châtier sa créature rebelle et la ramener à son devoir de soumission, d'obéissance et d'amour. Mais, si toute la nature est asservie aux souffrances et aux croix, c'est aussi par la croix qu'elle se conserve et maintient, tant qu'il plaira au Créateur de la laisser dans l'état où elle se trouve aujourd'hui ; car, sans les changements et vicissitudes des saisons, sans les qualités contraires l'une à l'autre dans les éléments, sans la succession alternative du froid au chaud, de l'humide au sec, du jour à la nuit, du soleil à la lune, rien ne croîtrait et ne viendrait à maturité dans les choses extérieures : parce que le froid sans le chaud flétrirait (1), le chaud sans le froid brûlerait, l'humide sans le sec inonderait, le sec sans l'humide fanerait ou rendrait arides toutes les choses naturelles.

« III. L'Ecclésiastique, ou Jésus fils de Sirach, a bien connu la vérité de cette doctrine quand il nous a incités à ouvrir les yeux pour considérer les ouvrages du Seigneur, au ch. 33, v. 15, et au ch. 42 v.1-25. Regarde, dit-il,

(1) Dans son action extérieure, bien entendu.

tous les ouvrages du Très-Haut : ils sont tous ordonnés deux contre deux et un contre un, et il ne manque rien à tout ce qu'il fait ; ils se prêtent la main l'un à l'autre pour produire l'effet auquel le Très-Haut les a destinés, et, tout contraires qu'ils paraissent et sont réellement l'un à l'autre, ils s'accordent pourtant tous aux ordres du puissant Créateur et du sage Administrateur, et, pour exécuter ses commandements, ils oublient leur inimité : de sorte que, dans leur contrariété et variété, ils font ensemble une harmonie merveilleuse, comme les différents tons de plusieurs cordes d'un instrument musical font l'agrément de la musique. D'ici reluit la vertu puissante du grand Maître par la création, et sa sage providence par le gouvernement du créé, dans cette grande variété, différence, et même contrariété qu'il réunit à ses desseins et productions lesquels nous paraîtraient des merveilles toujours nouvelles, si elles n'étaient pas journalières. Nous allons considérer par sa lumière les principaux instruments, entre ses créatures, dont il se sert pour opérer ces merveilles.

« IV. Le soleil est sans contredit la plus noble, la plus digne et la plus admirable créature, après l'homme, dans ce monde extérieur, étant la lumière même intérieure du monde divin et angélique, qui reluit dans ce monde extérieur comme un point ouvert au firmament, et par lequel cette lumière du dedans se manifeste, se communique et se dilate au-dehors ; il est la porte de la lumière, ou le grand luminaire du jour, placé dans l'endroit où était Lucifer avant sa chute, auquel il a été substitué pour répandre la lumière dans ce monde visible extérieur qui, avant la chute de Lucifer, était sa hiérarchie, ou principauté angélique, depuis le point du soleil jusqu'au centre de la terre comme ils sont devenus par la création. Cette vaste et cette grande demeure était une substance claire, pure, transparente comme un nitre céleste qu'il alluma par le feu de son orgueil élevé, et dont il fit ce chaos ténébreux et affreux que Moïse décrit au commencement de la Genèse. Or le soleil est le père de la chaleur et de la sécheresse, comme la lune est la mère du froid et de l'humidité. Le soleil produit le sang, le souffre, et tout ce qui est huileux dans la nature ; la lune produit le lait, le sel, et tout ce qui est aqueux dans la nature. Le soleil est le mâle universel ; la lune est la femelle universelle,

mais principalement du soleil dans l'essence de l'opération, dont elle reçoit la semence chaude et sèche, très subtile et spiritueuse, mais qu'elle coagule par son froid et qu'elle grossit et tempère par son humide, afin qu'elle puisse descendre plus facilement par la région de l'air, qui est le grand alambic, et la distiller dans la terre, qui en est la nourrice, dont elle produit une infinité de nourrissons dans les trois familles animale, végétale et minérale.

« V. Nous voyons dans ces opérations des croisades merveilleuses du froid et du chaud, de l'humide et du sec, du supérieur et de l'inférieur, du célestre et du terrestre, du mâle et de la femelle, du sang et du lait, du soufre et du sel ; et tout cela vient du ciel, du Père des lumières, de qui tout bien et tout bon descend, comme de sa source, par le moyen du point ouvert dans le ciel, c'est-à-dire du soleil. C'est donc le soleil qui donne à toutes choses, par ordre du souverain Maître, l'âme et l'esprit de quinte-essence qui anime et vivifie tout ; et c'est la lune qui leur donne le corps et l'humidité, qui résiste à tout ; et ainsi, c'est du soleil que vient la chaleur naturelle et de la lune que vient l'humide radical, permanent et conservant le feu du soleil. Ces deux luminaires, agissant de concert, doivent assurément produire un fruit, ou un enfant, qui soit digne d'une si grande parenté et qui montre, par ses effets, son origine, *quâ sit origine natus ;* c'est le premier de tous les sels, ou le premier être des sels, car il faut qu'ils soient tous de sa nature avant de se partager dans leurs différentes espèces, autrement il ne serait point leur premier être ; je le nommerai après par son propre nom, mais que chacun prenne garde à soi, car, tout faible et petit oiseau qu'il est dans son origine, il devient un terrible dragon.

« VI. Un enfant d'une si haute naissance doit aussi avoir une nourrice digne de lui ; pour cela, il a plu au Créateur de placer dans la terre un grand vide, un vide affamé (*terra autem erat inanis et vacua,* Gen. ch. I, v.2), qui attire continuellement à soi ce même oiseau encore très volatil pour lui donner un corps, ou pour le corporifier, afin qu'il soit visible et palpable à la main, n'étant que respirable tant qu'il est encore en l'air. La terre donc, qui est le véritable Saturne coagulant, reçoit ce fruit du soleil et de la lune, l'allaite de ses mamelles, d'où il croît et se fortifie, de sorte que, par cette nourriture que la terre

reçoit elle-même pour la lui donner (car une nourrice doit boire et manger pour nourrir son élève) l'enfant devient homme, d'invisible visible, de célèbre terrestre, retenant pourtant toujours la nature de son origine. Or la terre ne pourrait arrêter ce fruit si subtil et cette aigle céleste si volatile si elle n'avait point dans son sein une glu qui la prend et la tient prisonnier ; cette glu est une matière grasse, visqueuse, onctueuse ou huileuse, dans laquelle l'oiseau perd ses ailes et prend un corps hors du ventre de sa nourrice, laquelle donne à toutes choses une corporalité visible ; il y croit et s'y fortifie, il y devient robuste, et même la terreur de tout le monde, car c'est lui qui renverse les forteresses, qui fait brèche aux remparts, qui enlève les tours, et qui se fait passage partout, rompant et brisant les fers et les rochers, les portes, les digues et les barrières : grand fléau de tout le genre humain, mais aussi sa grande médecine s'il tombe dans des mains intelligentes et industrieuses. Les sages qui l'ont connu l'ont aussi honoré par des noms et des titres magnifiques, l'appelant le *fils du Soleil et de la Lune, l'Aîné de la Sagesse créée, Iliastre salin, Lumière d'intelligence, Limbe Angélique.* Si vous réfléchissez bien sur son origine, dont nous avons dit quelque chose de fort particulier, vous connaîtrez la raison et la vérité de ces noms et surtout de celui de *Limbe Angélique.* Je ne crois point, après ce que je viens de dire, être obligé de tenir parole et d'accomplir ma promesse en le nommant par son nom propre, car, par ma description, vous touchez au doigt que c'est le *salpêtre* ou *nitre* de nature céleste et terrestre ; mais comme il y en a de plusieurs sortes, je vous laisse le choix libre.

« VII. Le grand mystère de ce *Sel des Sels* consiste dans la croix ; les anciens sages ont été des trompeurs envieux quand ils ne lui ont donné qu'une origine céleste en le dépeignant par un cercle et une ligne perpendiculaire ⦶, car il renferme aussi la ligne diamétrale dont ils ont marqué le sel ⊖, de sorte que ces deux figures, qui sont infailliblement dans le nitre, sont la figure du *vert-de-gris* des sages, c'est-à-dire la croix entière et parfaite dans le cercle ⊕, figure qui est le commencement et la consommation de tous les mystères de la nature, car, ayant les quatre éléments, plus de feu et d'air que d'eau et de terre, il doit par conséquent les représenter aussi

par sa figure. Or la figure que nous avons marquée renferme les quatre éléments et le mystère de la croix (voy. le ch. VIII, 14) (1). Ainsi, en lui sont renfermés le mâle et la femelle, le Soleil et la Lune, qui sont son père et sa mère ; voyez ce qu'en disent Théophraste, Arnaud de Villeneuve, Basile Valentin, et puis vous me croirez. Mais si vous êtes un véritable connaisseur et amateur de la croix, en lui ouvrant les entrailles, vous y trouverez un *esprit rouge, soufre solaire,* ou le *sang du Soleil,* d'une volabilité extraordinaire ; et puis vous trouverez, dans la partie inférieure de son corps, une *terre virginale saline,* qui est le *lait de la Lune,* la partie fixe et fixative de son propre esprit et de son âme ; Sendivogius l'appelle *sel ammoniac, caché dans le ventre de notre magnésie.* Vous me direz que vous voulez bien le croire, mais que vous aimeriez mieux le voir ; je vous réponds que, si c'est le bon plaisir de l'Auteur de la nature, vous le verrez, et vous en jouirez pour sa gloire et pour le soulagement de votre prochain, car il s'en fait assurément une forte grande médecine, et le Seigneur ouvre volontiers ses trésors à ses enfants, en secondant la volonté de ceux qui le craignent, afin qu'ils en fassent un jeu dans lequel ils découvrent les merveilleux effets et ressorts de la nature et de l'art ; le tout consiste dans l'artifice que les sages appellent leur *magistère,* dont l'invention est aussi difficile que la pratique en est aisée à cause de sa simplicité.

(1) [Le passage rappelé est le suivant :

« Devant de finir ce chapitre, il me tombe dans l'esprit un mystère très particulier de la croix, surtout par rapport à son usage et à la fin très salutaire. Nous avons vu, que la Croix fait un Globe, qu'elle embrasse par ses quatre angles : l'espace entre ces quatre angles fait les quatre éléments : la terre est en bas à gauche ; elle doit devenir eau, qui est vis-à-vis à la droite, par la pénitence ; l'eau doit se sublimer et se purifier, se subtiliser et spiritualiser par la prière et oraison du cœur, pour devenir air, qui est en haut au-dessus de l'eau : l'air, qui est une eau raréfiée et spiritualisée, doit devenir feu par les mouvements et raffinements sacrés de l'amour pur et constant : le feu enfin doit se cuire par le feu de cette même charité ardente, afin qu'il acquière par ces épreuves de feu le degré de fixité permanente, qti résiste à toutes les épreuves du feu de la colère divine, et qu'il devienne un Or pur transparent mêlé d'eau et de feu, qui est son dernier degré, dans lequel néanmoins, il peut être exalté de degré en degré, de vertu en vertu, de clarté en clarté, par la main de l'Ouvrier tout puissant, pendant l'abîme de l'éternité sans fin, qui donnera sans doute des gradations toujours plus excellentes : soupirons ! et aspirons ! »].

Je n'oserais vous l'écrire, parce que l'écrit pourrait tomber entre des mains indignes, mais j'ose bien vous dire deux mots à l'oreille : écoutez-les et prenez-y bien garde ! *Soyez le secourable et miséricordieux Samaritain, apprenez bien sa médecine, son application et son usage ;* voilà tout ce que j'en puis dire, et c'est bien assez.

« VIII. Vous trouverez aussi les merveilles de la croix dans d'autres sujets et surtout dans le vitriol ⊕ , quoiqu'il n'ait point la croix entièrement parfaite, car c'est aussi un produit merveilleux de la croix ; il importe néanmoins d'en faire un bon choix. Basile assure que la *médecine universelle* est cachée dans le *vitriol de Hongrie ;* la *pierre calaminaire,* surtout celle de Leipzig, en donne aussi un fort précieux qui a *le grain fixe solaire. Mars et Vénus,* ou *Mars* plutôt *par Vénus,* en fait aussi un fort noble, et ces deux font ensemble le *mariage* si célèbre auprès des amateurs de la Sagesse ; pendant leur conjonction, il s'élève une vapeur très spiritueuse et nécessaire à un Grand Ouvrage ; il faut prendre cette vapeur avec des filets bien subtils ; dans le reste on trouve un vitriol bien beau, dont on tire par des opérations fort subtiles et de difficile découverte un *soufre solaire,* ou *or philosophique vivant.* Mais, sans vous embarquer dans des travaux qui occupent trop l'esprit devant leur entier développement, vous pouvez vous servir de quelque vitriol que vous preniez seulement comme d'un *aimant,* pour demeurer dans la grande simplicité de la nature et de l'art ; il en est pour sûr l'un des meilleurs qui se rencontrent dans l'universalité des choses naturelles, à cause de sa faim avide, de sa crudité, et de sa terre styptique, qui retient ce qu'il a attiré. L'opération en est si simple, si naturelle et si facile, que je n'ai pas besoin de l'écrire pour ne point vous soupçonner d'ignorance ; ce qu'il a attiré doit être cuit très longtemps d'une certaine manière de répétition, jusqu'à ce qu'il montre les couleurs de l'arc-en-ciel, signe de grâce et de réconciliation, et que les gouttes pesantes tombent dans le fond du vase récipient, presque comme un mercure commun distillé : ce qui vous donnera un *ophtalmique* et *anti-épileptique* merveilleux, et même quelque chose de plus si le Seigneur vous ouvre les yeux. Cet ouvrage s'appelle *Aimantique.*

(à suivre).

Paul Chacornac.

LE COFFRE D'HÉRACLIUS
ET LA
TRADITION DU « TÂBÛT » ADAMIQUE

Nous revenons sur la question de l'énigmatique coffre de l'empereur Héraclius, contenant les images des prophètes depuis Adam jusqu'à Mohammad (1). On se rappelle que ce dépôt de tradition impériale, qui fut montré pendant une rencontre de nuit à Constantinople aux trois Compagnons du Prophète envoyés en ambassade par le premier Calife, Abû Bakr aç-Ciddîq, était dit remonter, dans sa forme du moment, au Prophète Daniel, auteur de ces exemplaires qui, tout en étant ainsi « prophétiques », ne constituaient cependant que des « copies » : les originaux, qui étaient d'origine proprement « divine » — car c'est Dieu même qui « les avait confié à Adam » — faisaient partie du fameux « Trésor d'Adam » (*Khazânatu-Adam*), que Dhû-l-Qarnayn avait rapporté de son expédition au Couchant du Soleil.

Un tel contenant, à cause d'un tel contenu, n'est pas sans rappeler — certes de loin —, le thème symbolique de l'Arche d'Alliance des Fils d'Israël. Mais ce sont encore des données islamiques qui permettront de voir ce rapport, qui, d'ailleurs, semble avoir échappé jusqu'ici à l'attention des historiens ; et en retour, on pourra mieux se rendre compte de la nature du dépôt d'Héraclius.

Comme on le sait, l'Arche d'Alliance était elle-même un coffre, fait sur un ordre divin très précis et plein de détails, dans le cadre du plan du Tabernacle. Elle conte-

(1) Voir *E.T.*, mai-juin 1962, pp. 141-144, notre chronique des Revues.

nait tout d'abord les deux Tables de la Loi ou du Témoignage qu'y déposa Moïse (cf. Exode : *40*,20 ; Deutéronome : *10*,5), à quoi furent ajoutées ensuite, l'Urne d'or contenant la manne et la Verge d'Aaron qui avait fleuri (cf. Hébreux, *9*, 4); on a dit quelquefois la même chose pour le Deutéronome lui-même qui au début avait été déposé seulement à côté de l'Arche (cf. Deut. *31*, 24-26). Du côté islamique, il est question de l'Arche une seule fois dans le Coran, dans un passage de la sourate de la Génisse, qui, malgré des différences spécifiques, évoque l'histoire de Saül (en arabe : Tâlût) : « Leur prophète (= Samuel) leur dit : Le signe de sa royauté (celle de Tâlût) (sur vous) sera le fait que le *Tâbût* (= l'Arche) viendra chez vous : dans celui-ci (se trouve) une *Sakînah* (= Shekina, Présence, Grande Paix) de votre Seigneur et un Reste (*Baqîyah*) de ce qu'avaient laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron : les Anges le portent. En ceci il y a un signe pour vous, si vous êtes des croyants » (Coran, *2*, 248). Les commentaires ordinaires de ce passage, tout en coïncidant quelques fois avec les données judaïques, assignent cependant à cette « Arche », (en hébreu *Arôn*), plus exactement à ce *Tâbût* — car il y a ici une significative question de terminologie sacrée, sur laquelle nous reviendrons plus loin — une origine bien antérieure à Moïse. C'est là un point fort étrange, car on se trouve loin du récit biblique relatif à la construction de l'Arche d'Alliance au temps de Moïse, et nous n'avons jamais vu que l'on ait fait état de cette différence et qu'on en ait rendu compte.

Cette tradition, courante dans les commentaires coraniques du verset en question (1) et dans les chroniques religieuses, dit que Dieu avait fait descendre du Paradis pour Adam, un coffre (*tâbût*) dans lequel se trouvaient les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam jusqu'à Mohammad, le Sceau de la Prophétie (2), et qu'après la mort d'Adam, ce dépôt fut en possession de Seth après

(1) Cf. Les Commentaires d'Al-Baghâwî (m. 516/1122), d'Ar-Râzi (m. 606/1209) d'Al-Baydâwî (m. environ 691/1292) et d'Al-Khâzin (m. 791/1340).

(2) At-Tabarî (m. 310/922) ; *Tafsîr*, au verset 248 de la sourate de la Génisse, rapporte une tradition d'Ibn Abbas disant qu'Adam est descendu du Paradis avec ce *Tâbût* et avec le *Rukn* (l'« Angle » ou le « Fondement » devenu et appelé plus tard la Pierre Noire de la Kaabah).

lequel il passa par voie d'héritage prophétique jusqu'à Abraham et Ismaël et ensuite aux prophètes d'Israël, dont Moïse représente certes un point marquant, mais dans une lignée ininterrompue.

Voici maintenant les passages essentiels d'une version plus longue et plus riche en détails de cette tradition du *tâbût,* telle qu'elle est rapportée par Ath-Tha'labî (m. 427/1035) (1) :

« Les Commentateurs coraniques (*ahlu-t-Tafsîr*) et les historiens traditionnels (*ahlu-l-Akhbâr*) rapportent qu'Allah — qu'Il soit exalté — a fait descendre du Paradis un *Tâbût* pour Adam — sur lui le salut divin — lorsqu'il envoya celui-ci sur la terre. Ce coffre contenait les images des prophètes d'entre les descendants d'Adam, et avait des casiers (*buyût*) au nombre des « envoyés » d'entre les prophètes (2) ; le dernier casier était celui de Muhammad — sur lui la Prière et le salut divins — et était fait en hyacinthe rouge. (3)...

« Le *tâbût* était de trois coudés sur deux, fait en bois de *chamchadh* (buis) revêtu d'or. Il resta chez Adam — sur lui le salut divin — jusqu'à sa mort, ensuite chez Seth, après lequel il fut transmis toujours par héritage dans la descendance d'Adam jusqu'à ce qu'il parvint à Abraham. A la mort de ce patriarche le dépôt passa chez Ismaël qui était l'aîné de ses fils (et avait rang prophétique, plus

(1) Qiçaçu-l-Anbiyâ (Histoire des Prophètes). Ed. Al-Halabî, Le Caire, 1937, pp. 224-226.

(2) Selon le hadith du Prophète le nombre total des Prophètes (*Anbiyâ*) est de 124 000 dont 313 sont des Envoyés (*Rusul*).

(3) Signalons au passage que ce détail est tout à fait concordant avec les données que l'on a par ailleurs sur la symbolique des Gemmes en Islam. Chez Muhyîu-d-Dîn Ibn Arabî par exemple (dans ses « Prières sur le Prophète ») Seyidnâ Muhammad est désigné comme étant la Perle Blanche (*Ad-Durratu-l-Baydâ*) - symbole de l'Intellect Premier - qui descend sur l'Hyacinthe Rouge (*al-Yaqûtatu-l-Hamrâ*) - celle-ci étant l'Ame Universelle en tant qu'engagée par la relation individuelle ; autrement dit l'Hyacinthe Rouge désigne l'âme individuelle elle-même considérée uniquement comme individualisation de l'Ame Universelle. Cette dernière conçue à l'état transcendant de principe universel est représentée dans la même symbolique par l'Emeraude Verte (*Az-Zumurrudatu-l-Khadrâ*). Nous ferons remarquer, aussi, à l'occasion, que la notion de « Chatons de Bague » (*fuçûç* sing. *façç*) telle qu'elle est illustrée par les *Fuçûçu-l-Hikam*, « Les Chatons des Sagesses » (ou des Formes de Sagesse) d'Ibn Arabî n'est au fond, qu'un cas particulier d'application du même symbolisme des gemmes, combiné en outre avec celui des « sceaux ».

exactement de *rasûl,* « envoyé divin ») et à la mort de celui-ci il se trouva chez son fils Cédar (en arabe *Qaydhâr*). — Ici se place un long épisode que nous devons concentrer : Les descendants d'Isaac réclamèrent le *tâbût* en disant qu'il ne pouvait être hérité que par un prophète ce que n'était pas Cédar. Celui-ci, qui au début n'avait pas consenti, voulut un jour ouvrir le coffre, mais n'y parvint pas. Il entendit une voix céleste lui dire : « C'est un héritage prophétique et il ne peut être ouvert que par un prophète. Rends-le à ton cousin Jacob, l'Israël d'Allah ! » C'est ce que Cédar fit aussitôt ; Jacob lui fit alors en échange l'Annonce (*Bichârah*) de la manifestation mohammadienne, à la fin des temps, par une pure lignée arabe. — « Le *tâbût* parvint plus tard à Moïse qui y déposa la Thora et des objets à lui (*at-Tawrât wa matâen min matâi-hi*) et resta chez lui jusqu'à sa mort ; ensuite il passa dans la possession des prophètes des Bânû Israël jusqu'au temps de Samuel. Entre temps son contenu avait atteint l'état (*takâmala amru-t-Tâbût*) dont parle Allah dans son Livre (Coran, 2, 248) ».

Ce contenu, le Coran l'indique, comme on l'a vu plus haut, très succintement : « une *Sakînah* de votre Seigneur et un Reste (*Baqîyah*) de ce qu'avaient laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron ». Il n'est pas question là-dedans, tout au moins explicitement, des « images des Prophètes », ce dépôt primordial dont parlent les légendes arabes évoquées par les commentateurs à propos de la mention du *tâbût*. La seule chose s'y trouvant qui pourrait être envisagée comme antérieure à Moïse même est cette *Sakînah* du Seigneur des Fils d'Israël. Mais comme le problème qui se pose à cet égard est assez spécial et complexe nous l'examinerons un peu plus tard. Pour le moment, nous rapporterons ce que l'on dit encore de la *Baqîyah,* ce Reste de l'héritage amramite. Ath-Tha'labî, dont nous suivons la relation, dit : « Les commentateurs disent que dans le coffre se trouvaient : le Bâton (*açâ*) de Moïse, les fragments (restés) des (premières) Tables (cassées) (*rudâdu-l-Alwâh*) — car lorsque Moïse (en colère) jeta les Tables celles-ci se cassèrent et une part en fut de ce fait « enlevée » (retirée) (1) ; alors il recueillit ce qu'il en restait et

(1) Une tradition d'Ibn Abbâs reproduite par At-Tabarî et Ath-Ta'labî (*ibid.* pp. 176-177) précise qu'il n'en resta de cette première forme des Tables que le sixième.

le mit dans l'Arche ; s'y trouvaient également deux (nouvelles) tables de la Tora (*Lawhâni mina-t-Tawrât*), une Urne avec de la Manne (*Qafîzun mina-l-mann*) qui descendait pour les Fils d'Israël dans le Désert, les deux Sandales (*na'lâni*) de Moïse, ainsi que la Tiare (*amâmah*) et la Verge (*açâ*) d'Aaron (1).

« Quand les Fils d'Israël étaient en divergence sur quelque chose ce *tâbût* émettait un oracle (*takallama*) et tranchait entre eux (*hakama baynahum*), et, quand ils étaient au combat contre l'ennemi, ils le mettaient devant l'armée et obtenaient la victoire. Mais quand ils tombèrent dans la désobéissance et se corrompirent, Allah les assujettit aux Amalécites (= Philistins) qui eurent la victoire sur eux et leur enlevèrent le coffre sacré ». — Le récit fait ensuite le résumé des événements survenus au temps de Samuel et Saül et explique la « venue du *Tâbût* » chez les Israélites comme un signe de la royauté de Saül. A l'occasion, selon divers hadiths des Compagnons, il est rapporté que Dieu avait préposé quatre Anges pour conduire l'Arche qui de façon ordinairement visible, était portée par deux jeunes vaches (cf 1er *Livre de Samuel*, ch. VI), et Ibn Abbas précise : « Les Anges portaient le *Tâbût* entre le ciel et la terre, et les hommes ayant vu qu'il fut déposé dans la maison de Saül, reconnurent la royauté de celuici » (2) ; cette dernière exégèse si elle était à prendre au sens direct, dépasserait le texte coranique et ne trouverait aucun point d'appui dans les textes bibliques. Les paroles d'Ibn Abbas expriment un côté plus subtil et proprement intuitif des événements : Saül représente le « moment » de ce rétablissement de l'ordre et son « support » spécifique, mais il n'est pas nécessairement l'agent extérieur du retour de l'Arche, ni même l'hôte de celle-ci. Chose curieuse, dans la Bible, l'histoire de Saül n'a apparemment, qu'un rapport épisodique avec celle de l'Arche : *1er Samuel*, ch. XIV, 18 ; mais les données islamiques confirment ce rapport et le soulignent, alors que du côté judéo-chrétien on considère que la mention de l'Arche même dans le passage

(1) Ismaîl Haqqî (*Rûhu-l-Bayân*) ajoute la Bague à sceau de Salomon (*Khâtamu Sulaymân*).

(2) On peut remarquer que l'Arche apparaît ainsi nettement, comme une forme sensible de la *Merkaba* (le Trône divin) soutenue par les quatre Anges figurés dans la vision d'Ezéchiel.

respectif n'est pas sûre, et on la remplace plutôt par la mention de l'éphode sacerdotal qui avait également une fonction oraculaire.

Le document que nous venons de citer n'a évidemment pas la rigueur d'un hadith prophétique et on ne saurait l'utiliser sans une certaine réserve ; ainsi surtout quand il s'agit du contenu du *Tâbût*, les objets énumérés sont recueillis par le narrateur d'après des relations distinctes que nous connaissons par ailleurs comme venant de nombreux traditionnistes qui chacun, en mentionnant un ou deux de ces objets, répondait ainsi cependant à la question globale : en quoi consistait la *Baqîah*, le « Reste de ce qu'avait laissé la famille de Moïse et celle d'Aaron » dont faisait mention le verset du Coran, 2, 248. Toutefois certaines choses peuvent être comptées comme des données fermes, et il nous revient seulement la charge de les mieux situer et interpréter.

Ainsi, l'existence d'un *Tâbût* antérieur à Moïse et qui se confondrait finalement avec l'Arche d'Alliance n'est pas à prendre dans un sens qui implique une identité de forme sensible ; il suffit d'en retenir l'idée d'un dépôt primordial, permanent en principe, constitué par une réalité transcendante et opérative au sens le plus général, mais proprement « divine », condensée ou attachée à un support sensible, idée qu'illustre par ailleurs la tradition du Graal; ce qui n'exclut toutefois pas des modifications de contenu et de forme de ce dépôt selon les changements des conditions du cyclique traditionnel. Cette tradition islamique correspond au fond à certaines données que l'on trouve dans ce qu'on appelle les apocryphes chrétiens. Il est question souvent dans de tels écrits d'un « Trésor d'Adam » et d'une « Caverne des Trésors ». (1).

(1) Notamment, Adam, après sa sortie du Paradis, aurait imploré le Seigneur de lui donner quelque objet venant du Paradis et c'est ainsi qu'il reçut l'« or », l'« encens » et la « myrrhe », où l'on reconnaît les offrandes des Roi-Mages et donc les attributs du Ternaire de fonctions ésotériques du Centre suprême. D'ailleurs dans son « Testament », Adam demanda à Seth et à ses descendants d'embaumer son corps avec de la « myrrhe » et de l'« encens » et de l'enfermer dans une « arche » qu'ils devaient déposer au point central du monde (pour ce qui est de l'attribut de l'« or », on aura remarqué que les traditions islamiques parlent d'un *Tâbût* « recouvert d'or »). (Voir *Dictionnaire des Apocryphes III*).

En tout cas, à une telle acception des choses invite déjà le fait même que les descriptions que l'on donne des deux «coffres» présentent des différences notables qui peuvent les faire ainsi relever de symbolismes différents. Celui d'Adam était en ce bois de *chamchâdh* (traduit «buis») provenant nécessairement du Paradis, et constituait une œuvre directement « divine » comme son contenu, alors que celui de Moïse fait par les constructeurs israélites, était en bois de *sétim* (ce qu'on traduit quelques fois par « acacia »). Les deux étaient « dorés » (les détails à ce sujet manquent toutefois totalement pour le *tâbût* d'Adam alors qu'ils sont très nombreux pour l'Arche d'Alliance), mais leurs dimensions diffèrent : le premier est de « trois coudées sur deux » (*thalâthatu adhra'in fî dhira'ayn*), — et il n'y a pas de variation sur ce point dans les diverses formes de cette tradition arabe, — le deuxième est de deux coudées et demie en longueur et d'une coudée et demie en largeur ainsi qu'en hauteur (Exode, *25*, 10).

De plus les noms mêmes que porte l'Arche dans les deux traditions judaïque et islamique sont étymologiquement différents, ce qui ne peut être sans signification, ni rester ici sans conséquence, alors que l'on a de chaque côté des textes sacrés sémitiques qui emploient normalement les mêmes racines pour les mêmes thèmes de l'histoire sacrée évoquées. En hébreu, et cela dans les textes qui la mentionnent, l'Arche de l'Alliance ou du Témoignage construite du temps de Moïse est désignée par le terme *ârôn* dont la racine existe aussi en arabe avec le sens de « cachette », « repaire ». Dans le Coran où elle n'est mentionnée comme telle qu'une seule fois, dans le verset déjà cité plus haut, elle est désignée par le terme (articulé) *at-Tâbût* au sujet duquel plusieurs dérivations étymologiques sont possibles. Selon l'opinion qui a prévalu chez les commentateurs, il vient de la racine *Tâba* (lettres : *tâ-wâw-bâ*) qui exprime l'idée de « retour » (d'où celles de « repentir » et « réconciliation ») que l'on justifie ici de différentes façons, mais qui pourraient être plutôt en rapport avec l'idée d'un certain retour de grâce divine envers Israël ; le retour de l'Arche se trouverait impliqué en quelque sorte dans le nom même sous lequel le Coran désigne celle-ci dans la circonstance exceptionnelle dont il s'agit ; en tout cas, au point de vue verbal, ce « retour » n'est pas exprimé autrement dans le texte ; le verbe employé, *an ya'tiyakum* donne : « que le *Tâbût* vienne chez vous » et non : « qu'il revienne chez vous ». On pourrait même dire qu'une telle appellation ne peut convenir pour l'Arche d'Alliance qu'en tant qu'elle opère un retour après une disparition ou un éloignement, ce qui était effectivement le cas dans l'histoire de Samuel et de Saül, mais, comme le verbe employé n'énonce que l'idée de simple « venue », l'explication pourrait se trouver dans un changement intervenu soit quant à l'identité exacte de l'objet sacré soit quant à celle des destinataires ; sans insister autrement, les deux explications nous semblent possibles concuramment : si par exemple ce qui « revenait » ainsi n'était plus l'intégralité du dépôt parti, le « retour » n'en était pas un en toute rigueur, et on peut même penser à quelque « adaptation » de ce dépôt à des circonstances traditionnelles nouvelles ; en tout cas le texte coranique laisse possible une acceptation de ce genre, au moins parce qu'il est question d'un « reste *de* ce qu'à laissé la famille de Moïse et la famille d'Aaron » nuance partitive à laquelle les commentateurs et les traducteurs ne prêtent guère attention. D'autre part, si ceux auxquels est destiné l'objet sacré n'ont plus la même qualité que les détenteurs antérieurs, là non plus on ne peut parler d'un « retour » exact : or effectivement le retour de l'Arche se produit au moment où l'on introduit la Royauté en Israël et après une prévarication du sacerdoce (à quoi fut due d'ailleurs la perte de l'Arche) (1). Nous pensons même que les deux explications que nous avons envisagées sont compatibles et solidaires, car elles ne sont que les deux aspects du changement constitutif traditionnel intervenu alors.

(à suivre.)

Michel VÂLSAN.

(1) N'est-il pas significatif à cet égard que Samuel déclare, s'adressant au peuple après l'institution de Saül comme roi et lors de son propre retrait de la judicature : « Vous m'avez dit : « Non ! Un roi doit régner sur nous ! alors que Jéhovah, votre Dieu, c'est Lui votre Roi ; Voici maintenant le roi que vous avez choisi, que vous avez demandé ! Jéhovah a établi un roi sur vous ». Plus loin dans le même discours il leur impute encore à faute d'avoir fait cette demande : « Vous verrez combien est grand au regard de Jéhovah le mal que vous avez commis en demandant pour vous un roi ». 1[er] *Samuel, XII*, 12-17).

3

LES CINQ PRÉSENCES DIVINES

(suite et fin) (1)

En présentant ici — ou en rappelant — des concepts ayant trait aux émanations cosmogoniques, nous sommes parti de l'idée que toutes les erreurs philosophiques et scientifiques du monde moderne procèdent essentiellement de la négation de la doctrine dont il s'agit ; autrement dit, ce qui fausse les interprétations modernes du monde et de l'homme à leur base même et leur enlève toute chance d'être valables, c'est cette monotone et obsédante ignorance des degrés suprasensibles de la Réalité, ou des « cinq Présences divines ». C'est là une constatation qui s'impose à quiconque est plus qu'un simple logicien de l'expérience sensible.

L'évolutionnisme par exemple, cet enfant le plus typique de l'esprit moderne, n'est qu'une sorte de succédané : c'est la compensation « en surface plane » pour les dimensions manquantes ; parce qu'on ne conçoit plus, et ne veut plus concevoir, les dimensions suprasensibles allant de l'extérieur vers l'intérieur à travers les états « igné » et « lumineux » (2) jusqu'au Centre divin, on cherche la solution du problème cosmogonique sur le plan sensible et on remplace les vraies causes par des causes imaginaires, et conformes, en apparence du moins, aux possibilités du monde matériel. On met à la place de la hiérarchie des mondes invisibles, et à la place de l'émanation créatrice, — laquelle ne s'oppose du reste aucunement à l'idée théologique de la *creatio ex nihilo*, mais en explique au contraire la signification, — l'évolution et le transformisme des espèces, et du même coup le progrès humain, seule réponse possible au besoin de causalité des matérialistes ; ce faisant, on

(1) Voir *E.T.* de juillet-août et sept.-oct. 1962.
(2) La chaleur et la lumière symbolisent respectivement les états animique et angélique.

oublie ce qu'est l'homme, et on oublie également qu'une science purement physique, dans la mesure même où elle est vaste, ne peut mener qu'à la catastrophe, soit par la destruction violente soit par la dégénérescence, ce qui aboutit pratiquement au même (1).

La négation du monde animique, dans lequel nous sommes plongés comme des cristaux flottant dans un liquide, — mais les apparences nous font croire que ce monde se trouve dans nos corps ou derrière les écorces matérielles des choses, — cette négation, disons-nous, entraîne une réduction des réalités psychiques à des causes matérielles, et partant une fausse évaluation de tout ce qui est d'ordre mental ; c'est la mort de toute spiritualité. Outre qu'on ne sait plus rien du vaste domaine qui relève de la magie, on explique le supérieur par l'inférieur et on arrive ainsi à une parfaite déshumanisation de l'humain.

Mais même quand on accepte l'existence du plan animique tout en niant les plans supérieurs, la déshumanisation n'est guère moindre, puisqu'on rejette les causes surnaturelles, c'est-à-dire relevant de la manifestation supraformelle et ne se laissant plus enfermer, par conséquent, dans les limites de la causalité naturelle et « horizontale » ; c'est de là que provient le « psychologisme », c'est-à-dire le préjugé de tout vouloir ramener à des causes psychologiques, donc tout individuelles et profanes. Tout devient alors le fruit d'une élaboration contingente : la Révélation devient de la poésie, les religions sont des inventions, les sages sont des « penseurs » et des « chercheurs », c'est-à-dire de simples logiciens, si tant est qu'ils le sont encore ; l'infaillibilité et l'inspiration n'existent pas, l'erreur devient une « contribution » quantitative et « intéressante » à la « culture », et ainsi de suite ; c'est, sinon la réduction de

(1) C'est un abus de langage des plus pernicieux que d'appeler des « sages » les savants physiciens, dont l'intelligence — hormis leur génie s'ils en ont — est en général tout à fait moyenne, et qui ignorent tout ce qui dépasse le monde physique, donc tout ce qui constitue la sagesse. On n'a jamais tant parlé d'« intelligence » et de « génie » qu'à notre époque de nuit intellectuelle, et il n'a jamais été aussi difficile de s'entendre sur le sens de ces mots ; ce qui est certain, c'est que les hommes n'ont sans doute jamais été plus rusés et plus ingénieux que de nos jours. De l'« intelligence », il y en a à revendre, à ce niveau-là, mais la vérité, c'est tout autre chose !

tout phénomène mental à des causes matérielles, du moins la négation de toute cause surnaturelle ou même simplement suprasensible, et du même coup de toute vérité de principe. Selon cette façon de voir, l'homme n'est pas que son corps, sans doute, mais il se réduit à l'animal humain, ce qui signifie qu'il n'est plus rien ; car l'homme limité à lui-même n'est plus réellement humain.

La psychanalyse, pour ceux qui y croient, a donc la même fonction compensatoire que l'évolutionnisme : parce qu'on ne peut ni ne veut concevoir les causes réelles, on en invente de fausses, ou autrement dit : parce qu'on ne conçoit pas la causalité « en profondeur », on la projette « en surface », un peu comme si, au lieu d'expliquer un acte par la pensée qui le précède, on en cherchait la cause dans le sang ou dans les os ; mais ce ne serait encore rien si on ne cherchait, pour remplacer les causes les plus élevées, les hypothèses les plus basses.

La négation des cinq degrés de réalité empêche de comprendre, non seulement la magie, mais notamment aussi le miracle ; or ce n'est pas pour rien que l'Eglise déclare anathème celui qui rejette et l'une et l'autre. Le premier argument qu'il faut opposer à ce double rejet est le suivant : puisque l'état subtil ou animique existe, il ne peut pas ne pas faire irruption — certaines conditions plus ou moins exceptionnelles étant remplies — sur le plan des phénomènes matériels ou sensibles ; et puisque le monde supraformel, le monde des essences et de l'incorruptibilité, existe lui aussi, et même avant le monde formel, il ne peut pas ne pas intervenir « verticalement » — et contrairement aux lois dites « naturelles » — dans le monde des formes et de la matière. Afin de parer à toute équivoque, il faut avant tout s'entendre sur le sens du mot « naturel » ; ce qui dépasse la « nature » n'est nullement l'« irrationnel » ou l'« absurde », mais ce dont la causalité échappe aux mesures et aux lois du monde de la matière et des sensations. Si le « naturel » coïncidait avec tout le « logique » ou tout le « possible », il faudrait dire que Dieu aussi est « naturel », ou qu'un miracle l'est, mais ce serait là un abus de langage qui nous enlèverait tout moyen de distinguer verbalement entre une causalité en sens « horizontal » et une autre en sens « vertical » ; quoi qu'il en soit, quand les scientistes entendent parler de « surnaturel », il s'imaginent en somme qu'on croit à des phénomènes

dépourvus de causes, ou plus précisément de causes réelles et possibles (1).

Il résulte du fait que la science moderne ignore les degrés de réalité qu'elle est nulle et inopérante pour tout ce qui ne s'explique que par eux, qu'il s'agisse de magie ou de spiritualité, ou de n'importe quelle croyance ou pratique de n'importe quel peuple ; elle est, plus particulièrement, incapable de rendre compte de phénomènes humains ou autres situés dans un passé historique ou préhistorique dont la nature, ou la clef, lui échappe totalement et par principe. Aussi n'est-il guère d'illusion plus désespérément vaine — et bien autrement naïve que l'astronomie aristotélicienne — que de croire que la science moderne finira par rejoindre, par sa course vertigineuse vers l'« infiniment petit » et l'« infiniment grand », les vérités des doctrines religieuses ou métaphysiques.

***

Il faut préciser ici ce qu'il faut entendre par « forme » et « essence » : la forme est une essence coagulée, c'est-à-dire que le rapport est à peu près celui de la glace à l'eau ; le monde formel — états matériel et animique — possède donc la propriété de « congeler » des substances spirituelles, à les individualiser et partant à les séparer plus ou moins foncièrement les unes des autres. Ce n'est pas à dire que dans les sphères supérieures de l'Existence il n'y ait plus d'*ego*, mais cet *ego* des bienheureux est supraformel ou essentiel en ce sens qu'il ne constitue pas une limite d'exclusion ou un écran d'opacité à l'égard d'autres substances spirituelles ; aussi le bienheureux peut-il assumer diverses formes, sans cesser pour autant d'être un miroir transparent de Dieu et des mondes angéliques. La forme terrestre — « grossière » et « subtile » — se trouve résorbée dans sa substance essentielle ; la « personne immortelle », loin d'être dissoute par là, est au contraire délivrée d'une condition limitative, tout en restant

(1) « L'essence de la critique — disait Renan — est la négation du surnaturel », ce qui revient à affirmer que l'essence du savoir est l'ignorance de tout ce qui est essentiel.

limitée par son caractère de manifestation ; ce qu'est la forme à l'égard de l'essence, la manifestation — essentielle ou non — l'est à l'égard du Principe. Dans l'au-delà céleste, la « personne » subsiste et, de ce fait, elle peut toujours réassumer sa forme individuelle et terrestre ; « résorption » n'est pas « annihilation », mais « transfiguration ». La même chose est vraie *a priori* des Anges qui, eux, n'ont jamais possédé d'individualité terrestre, mais qui n'en peuvent pas moins assumer une forme et un *ego*, ce dont les Ecritures sacrées nous offrent de nombreux exemples ; en un mot, le fait que les êtres célestes ont dépassé la condition formelle ne saurait avoir un sens privatif, bien au contraire, car qui peut le « plus », peut aussi le « moins ».

Il y a encore une question de proportions à considérer. L'état matériel s'étend autour de nous et se perd dans les abîmes de l'espace ; et pourtant cet espace, avec ses galaxies et ses métagalaxies, ou avec ses milliards d'années-lumière, n'est qu'un grain de poussière en comparaison de l'état animique qui l'entoure et le contient, mais non spatialement bien entendu. L'état animique à son tour n'est qu'une parcelle infime à côté de la manifestation supraformelle ou céleste ; et celle-ci n'est rien au regard du Principe.

Cette « régression mathématique » du haut vers le bas se trouve compensée, si l'on peut dire, — mais ce n'est là qu'une façon de parler, — par une « progression » dans la même direction descendante : les régions se rétrécissent à mesure qu'elles s'éloignent du Principe, mais en même temps se multiplient ; l'antipode analogique de l'Infini est la quantité. La région la plus extérieure, l'état matériel ou grossier, n'est pas seulement le monde sensible que nous connaissons, car la limite extérieure de la Manifestation universelle ne peut être que contingente et approximative, elle n'a rien d'absolu ; il y a, « enveloppé » par l'état animique ou subtil, des myriades de cristallisations ou matérialisations comparables à notre monde sensible, mais sans aucun rapport avec lui et parfaitement inaccessibles à nos facultés de sensation. Et de même : au regard du cosmos supraformel ou angélique, il y a beaucoup de mondes de nature subtile ou « ignée » ; et de même encore : au regard du Principe, ces mondes de lumière que sont

les Paradis s'étendent en une profusion inimaginable, comme les gouttes d'un jet d'eau enivré par un rayon de soleil. Cette loi de « progression mathématique » vers l'« extérieur » se trouve préfigurée, *in divinis*, par les aspects de l'Etre — les Noms de qualité (*asmâ çifâtiyah*) — et aussi par la richesse des possibilités de manifestation, lesquelles en « se déversant » dans la matrice de la *Natura naturans* ou de la *Materia prima* se cristallisent en une multitude vertigineuse de créations et de créatures ; le Soi surontologique est l'Un absolu, mais son « reflet interne » comporte la première diversification qui, en se manifestant, donne lieu à des séries de projections de plus en plus diversifiées, mais incapables de rejoindre la plénitude de l'indivisible Infini.

De tout cela, la science expérimentale et pragmatique ne sait rien ; l'intuition unanime et millénaire de l'intelligence humaine ne signifie rien pour elle ; et les scientistes ne sont évidemment pas prêts à admettre que, si les mythes et les dogmes sont si divers, malgré leur accord dans l'essentiel, — à savoir une Réalité transcendante et absolue et, pour l'homme, un au-delà conforme à ses attitudes terrestres, — c'est parce que le suprasensoriel est inimaginable et indescriptible et permet des façons de voir indéfiniment variées, adaptées à des besoins spirituels différents. La Vérité est une, mais la Miséricorde est diverse.

La philosophie scientiste ignore, avec les « Présences divines », aussi leur rythmes ou leur « vie » : elle ignore, non seulement les degrés de réalité et le fait de notre emprisonnement dans le monde sensoriel, mais aussi les cycles, le *solve et coagula* universel ; c'est dire qu'elle ignore, et le jaillissement de notre monde hors d'une Réalité invisible et fulgurante et sa résorption dans l'obscure lumière de cette même Réalité. Tout le Réel est dans l'Invisible ; c'est cela qui devrait être pressenti ou compris avant tout, si l'on veut parler de connaissance et d'efficacité. Mais cela ne sera pas compris, et le monde humain suivra sa marche, inexorablement.

Frithjof SCHUON.

LES LIVRES

Vladimir LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez maître Eckhart* (Vrin, 1960).

En 1958 mourait à Paris, à 55 ans, un homme rare qui, venu de Russie, avait révélé à l'Occident la spiritualité de l'orthodoxie. En 1944 il avait fait sensation en publiant un *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, sous son nom de Vladimir Lossky, de la Confrérie de Saint-Photius, livre qui devait être traduit en anglais treize ans après. Notre revue n'avait pas alors saisi cette occasion de parler d'une œuvre capitale et c'est cette carence que nous essayons de réparer aujourd'hui.

Fils de Nicolas Lossky, philosophe russe, Vladimir L. était arrivé à Paris à 21 ans et s'était lié avec les médiévistes français en devenant à la Sorbonne l'élève passionné d'E. Gilson. En 1927 s'il intéressa à maître Eckhart et commença à réunir sur lui les éléments d'une thèse. Mais cet élève de philosophie était aussi un spirituel. A 25 ans il entrait dans la Confrérie de Saint-Photius et se persuadait que sa vocation le poussait à devenir le témoin d'une orthodoxie universelle capable de vivifier le christianisme latin. Il refusa toujours de se séparer de l'Eglise russe et resta fidèle à son ami le patriarche Serge. Il fonda l'Institut Saint-Denis où il professa en français des cours de théologie orthodoxe. Il participa à Oxford à plusieurs conférences d'études patristiques et en 1956 il fut même invité par le siège patriarcal de Moscou. Il est mort à son retour de Russie, en laissant inachevée une thèse monumentale : *Théologie négative et Connaissance de Dieu chez maître Eckhart*, que son élève et ami M. Olivier Clément a heureusement publiée.

« Le mérite le plus rare de cette longue étude, dit M. Gilson dans sa préface, tient à son refus de réduire la théologie d'Eckhart au développement systématique d'une seule notion ». Certes chez Eckhart la notion fondamentale reste celle de l'ineffabilité de Dieu. Mais comme elle s'exprime de bien des façons, l'étude de V. Lossky qui en étudie quelques-unes, constitue une revue des différentes manières dont les théologiens ont exprimé leur incapacité de définir la réalité divine. Dieu est-il l'Etre, ou l'Un, ou l'Intellect ? Tout cela ensemble et bien d'autres choses. Comme en Dieu tout est vrai, V. Lossky a poursuivi sa recherche en utilisant une demi-douzaine de symbolismes et il a discuté chaque fois les opinions parallèles des autres théologiens, proches d'Eckhart ou opposés à lui, avec une érudition prodigieuse et une subtilité byzantine qui font de ce beau livre un livre « difficile », comme le dit M. Gilson lui-même.

Le premier chapitre aborde un premier thème, celui du Nom qui ne peut être dit, comparable à l'Ineffable de Plotin, de S. Augustin et de Denys. Dieu est, de ce point de vue, la négation de tous les noms. Mais comme il n'est pas extérieur à ceux qui le cherchent passionnément, Eckhart reconnaît en lui les deux voies de la théologie, celle de l'anonymat et de la polymnie, la voie négative et aussi la voie positive, celle-ci impliquant tous les noms, puisque la divinité se révèle dans tout ce qu'elle produit. « L'anonymat dans la sur-essence transcendante n'exclut pas la polymnie dans l'immanence des processions manifestatrices ». La polymnie implique en effet la causalité, qui intervient quand l'apophase change de signe, quand la réalité créée paraît extérieurement à la cause créatrice, alors que dans la Cause première on peut également dire que les choses demeurent « intellectuellement », en tant que raisons increées. Si Dieu crée, c'est, comme le dit l'Ecriture, *in principio*, en Lui-Même. En faisant de l'opération créatrice un acte divin intérieur, Eckhart veut la libérer de tout ce qui est dualité et imperfection. Mais cette parole créatrice, intérieurement unique, est entendue deux fois lorsqu'elle se manifeste à l'extérieur, ainsi que le dit le psalmiste (Ps. 61-12). C'est cette parole qui en se manifestant crée la dualité. Si la louange dans le sein de l'Un est silencieuse, la louange extérieure, celle de créatures, se traduit par la polymnie, qui converge et culmine dans un Nom unique, le nom multiforme qui domine tous les noms, l'Un, principe commun de la théogonie et de la cosmogonie. « Cette unité du tout dans l'Un, cette omni-unité divine peut être appelée « ponctuelle ». Et maître Eckhart l'exprime à l'aide du symbole géométrique de la « sphère intellectuelle infinie », dont le centre est partout et la circonférence nulle part, suivant une image fameuse qu'il emprunte au « *Livre des 24 philosophes* ». V. Lossky conduit par Eckhart (ou le conduisant) parvient ainsi devant la question « fameuse et embrouillée » des attributs divins, que le maître thuringien résoud, à l'opposé de St-Thomas, en estimant que la distinction des attributs appartient « totalement » à l'intellect.

V. Lossky aborde le troisième thème de ses méditations qui porte sur le Nom que Dieu se donne à lui-même. En parlant à Moïse il s'est attribué un nom : « *Je suis celui qui suis* », par une reduplication qui ouvre la controverse de l'Etre. Avec cette réponse Dieu lui-même définit une *quiddité* qui est aussi une *anité*. Dans le *sum qui sum* le sujet est identifié avec l'attribut et grâce à la reduplication le terme concret atteint le niveau de l'abstrait. V. Lossky remarque à ce propos que si l'on peut qualifier l'attitude générale de S. Thomas d'existentielle, celle d'Eckhart devrait être dite essentielle. A proprement parler on ne trouve chez maître Eckhart aucune distinction entre l'essence et l'*esse* (exister). Si l'être est une identité avec soi, dire que Dieu est un Etre ou qu'il est Un, c'est dire la même chose. Et l'acte pur d'exister de S.Thomas correspond chez Eckhart à l'acte intellectuel par lequel l'un revient sur sa propre essence inconnaissable en constatant son identité avec soi-même. Dieu seul est uniquement intellect et intellection, sans aucun autre *esse*. Et seule l'increabilité de l'intellect des

créatures, faites à l'image de Dieu, permet leur retour vers l'identité de l'être et facilite l'union.

Passant à un autre aspect de l'apophase divine, Eckhart, suivi ou conduit par V. Lossky, parvient au niveau de la créature, considérée comme créée à l'image et ressemblance de Dieu, mais qui s'estime cependant « *loin de lui dans la région de la dissemblance* » comme le dit S.Augustin. Dans cet intervalle, la grâce, chemin de retour vers Dieu, se présente sous un double aspect, incréé et créé, virtuel et formel, dualité qui correspond aux deux niveaux entre lesquels les créatures sont écartelées. Sur cette voie de retour vers Dieu, par la grâce, l'être s'enfonce plus profondément dans la région d'une dissemblance infinie et l'intellect devra se dépasser pour atteindre Dieu. Car l'être est un voile qui doit disparaître et l'intellect est inadéquat à la béatitude. L'ascension n'a donc point de fin ce qui constitue une autre façon d'exprimer par cet acheminement vers l'inconnu l'apophase du Nom innomé.

Sous le régime de la grâce la connaissance doit céder le pas à l'amour. La « similitude » exigée par la création et la connaissance dépend de cette connaissance même et il n'y a pas en fait deux êtres semblables en dehors de l'intellect. La « ressemblance » et la « dissemblance » opposent l'être humain et l'être réel des natures créées qui ne revêtent un aspect déiforme que par une opération intellectuelle qui les hausse au niveau de leur cause essentielle. Pour se retrouver dans l'unité l'homme doit s'anéantir dans sa créabilité. Lorsque l'homme connaît comme « autre », dans sa dissemblance, il ne s'est pas encore détaché de l'extériorité créée. Dans un aspect nouveau de l'apophase eckhartienne, V. Lossky nous montre le maître emprunter le chemin de l'« *assimilatio* » à l'unité. Dans l'Un il faut voir la coïncidence de deux aspects, l'exclusion et l'inclusion, l'un et le multiple, à la fois opposés et unis. De l'assimilation à l'unité par l'analogie, telle pourrait être, grossièrement résumée, la démarche dialectique de V. Lossky à l'égard de la théologie eckhatrienne. Cependant il a soin de toujours réserver l'antinomie du transcendant et de l'immanent, du « distinct » et de « l'indistinct », du dissemblable et du « ressemblant ». Dans le plus intime de son être Eckhart est épris un mystère de la Vie, qui jaillit de son propre fond, bouillonne et se répand dans l'action créatrice. Tandis que chez S.Thomas l'analogie est une analogie de « proportionalité », on peut dire que chez Eckhart c'est une analogie « d'attribution », s'il est permis d'employer un terme technique créé deux siècles après la mort du maître.

A la fin d'un développement qu'il consacre à l'être réel des choses, Eckhart donne la définition de l'analogue par rapport à l'équivoque et à l'univoque. « L'équivoque suppose une distinction entre des choses différentes désignées improprement par le même terme ; l'univoque cerne des différences au sein de la même réalité ; quant à l'analogue il ne désigne ni des choses différentes, ni des différences au sein d'une même réalité, mais l'unique distinction qu'il signale se rapporte aux modes différents de la même chose, constituée dans la nature des créatures et dans l'être, par la « forme ». « Eckhart commente à ce sujet un verset de l'*Ecclésiastique* : « Ceux qui me mangent ont faim davantage. Ils mangent car ils sont. Ils ont faim car ils sont par un Autre qu'eux-mêmes ». Telle est, sur un plan qui définit l'analogie d'attribution, une autre façon d'exprimer l'insaisissable vérité sous l'aiguillon d'une faim spirituelle. Un être créé n'a pas l'être, la vue ou la sagesse en lui-même, mais les reçoit uniquement « de Dieu en Dieu ».

Le dernier chapitre inachevé de cette enquête, multiforme dans les perspectives changeantes qu'elle adopte, se clôt sur une étude d'un symbolisme pour lequel V. Lossky montrait une particulière prédilection, celle de « l'Image dans le miroir ». Pour lui le thème de l'image, dans sa double acception, image-principe de manifestation divine et image-fondement d'une révélation particulière de l'homme à Dieu, appartenait à l'essence du christianisme. On ne pourrait pratiquer l'ascension apophatique vers la déité, inconnaissable et anonyme en elle-même, si ce qui se trouve au niveau de l'être et du connaître n'était pas son expression sur un plan moins élevé. L'homme créé à l'image de Dieu est la personne capable de manifester Dieu dans la mesure où sa nature se laisse pénétrer par la grâce déifiante, dans la mesure où elle cesse d'être uniquement une image.

Ce trop bref résumé d'une œuvre considérable ne peut donner idée du foisonnement de rapports, de l'inépuisable richesse dialectique d'une pensée, qui, faut-il l'avouer, si elle analyse avec une incomparable maîtrise la théologie des œuvres latines du grand thuringien, ne laisse pas deviner la sublime poésie de ses simples sermons allemands, plus évocateurs dans leur formules populaires et pathétiques qu'aucun cours de théologie.

Luc Benoit.

René GUENON, *Symboles fondamentaux de la Science sacrée*, recueil posthume établi et présenté par Michel Vâlsan (collection « Tradition », éditions Gallimard, 1962).

Dès 1943, en pleine occupation, grâce au bienveillant patronage de Jean Paulhan, les éditions Gallimard avaient accepté de me confier la direction d'une collection nouvelle, intitulée « Tradition », qui devait réunir les ouvrages nouveaux de René Guénon, la réimpression des anciens épuisés et d'autres travaux inédits ou traduits, émanant d'écrivains amis partageant ses idées comme A.K. Coomaraswamy ou F. Schuon. Ce n'était là qu'un projet. Mais nous savions que notre maître travaillait au Caire à un nouveau livre « *Le Règne de la Quantité* », dont le manuscrit parvint à l'un de nous en 1944, après avoir voyagé dans une amicale valise diplomatique depuis l'Egypte jusqu'en Argentine, en Suède et en Suisse. Le livre qui parut en 1945 était donc le premier d'une collection qui devait en compter une dizaine sous ma direction et qui reçut, du vivant de Guénon, aussi *Les Principes du Calcul infinitésimal* et la réédition de *La Crise du Monde moderne*. Mais

mon éloignement de Paris ne me permit pas d'assurer aux volumes qui devaient suivre une périodicité normale. J'ai donc demandé à M. Michel Vâlsan, à qui René Guénon avait confié le soin de ses éditions posthumes, d'assurer à ma place la direction de la collection et c'est donc lui qui, après quelques rééditions (*L'Esotérisme de Dante, La Grande Triade, Le Roi du Monde*), vient de faire paraître un onzième volume intitulé « *Symboles fondamentaux de la sciences sacrée* ». Cet imposant recueil de près de cinq cents pages réunit soixante-quinze articles sur les cent que René Guénon a publié de 1925 à 1950, dans diverses revues, au sujet du symbolisme et dont il n'avait repris que trente-cinq dans ses livres ultérieurs.

La distribution des articles était délicate. Et dans l'impossibilité de retoucher des pages que René Guénon eut lui-même corrigé et remanié pour en former un tout cohérent, M. M. Vâlsan s'est vu contraint d'opter, par respect du texte, à un classement analytique, peut-être un peu formaliste, et qui comprend cinq grandes sections.

Après une introduction sur le symbolisme en général, sur la science des lettres et la Langue des Oiseaux, se place un groupe d'articles sur le symbolisme du centre et du monde, sur les Terres Saintes et les signes du pôle. Le chapitre suivant est consacré aux symboles de la manifestation cyclique, sous ses différents aspects, comme le symbolisme zodiacal, le cycle annuel des fêtes traditionnelles, que suivent un petit groupe consacré au symbolisme des armes, en correspondance avec le feu du ciel. Les deux parties suivantes sont plus cohérentes, étant consacrées au symbolisme du cosmos, avec la série fameuse sur la montagne et la caverne, le zodiaque et Janus, suivie par un groupe concernant le symbolisme architectural, avec le dôme et la pierre angulaire. L'avant-dernière partie est consacrée à l'axe-du-monde et au symbolisme du passage avec des vues sur l'Arbre-de-Vie, la lumière et la pluie, l'arc-en-ciel, pour finir sur un dernier groupe centré sur le symbolisme du cœur.

Même pour ceux qui ont lu ces articles lors de leur parution, une relecture révèle des détails oubliés dans cette somme monumentale d'études sans pareilles, qui s'est étalée le long de vingt-cinq années. M. Vâlsan dont il faut louer le labeur impeccable, dans une introduction, dans des annexes et dans de discrètes notes personnelles, a essayé de redonner une unité organique à ces « membra disjecta » qui offrent des applications détaillées de principes que René Guénon a toujours défendus et aussi des exemples pour ceux qui voudraient et pourraient suivre la même méthode, dans des domaines que notre maître n'a pas eu le temps d'aborder.

LUC BENOIST.

TABLE DES MATIERES

(*) Nous rappelons que par suite d'une erreur typographique le n° de mars-avril à eu une pagination indépendante (de 1 à 48) que nous rappelons ici entre parenthèses.